

السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه

إعداد

إيهاوج أحمد سليمان أبو الميحاء
جميع الحقوق محفوظة
مكتبة المشرف الاردنية
الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله
كلية الدراسات العليا
الجامعة الاردنية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله الذي وضع للعباد نهج الحياة السليمة، وأوضح للعالمين في أحكام شرعه المحجة القويمة، وأنزل لهم من مفاصل الحق والخير، ومعاني الهدى والصلاح - ما فيه سعادتهم، وفلاحهم في الدنيا والآخرة؛ والصلاة والسلام على سيدنا محمد، الذي ابتعثه الله رحمة للعالمين، ومعلماً للآخرين، وأنزل عليه من الهدى والدين ما يتيح للأمة أسباب عزمها ورفعتها، ويقوم لها أمرها وعيشها على الخير والعافية في الدين والدنيا؛ وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، الذين أقامهم الله للناس أمثلة للحق، وشهوداً على الخلق، تلزم الناس بهم الحجة، وتتضح لهم بهم سنن المحجة، وعلى من اقتدى بهم وسار على نهجهم إلى يوم الدين، وبعد:

فإن فقه السياسة الشرعية علم لا يخفى على دارس خطره، ولا تلتبس على قارئ منفعتة وجلالته، وإن فهم هذا العلم ومعرفة قواعده التي يقوم عليها مما تستدعي إليه الضرورة، وتتطلبه الحاجة الملحة الشديدة؛ من حيث هو علم يعمل - في أهم ما يعمل - على تحقيق مصالح الخلق في كل زمان ومكان، وتوفير منافعهم في مختلف الظروف والأحوال، وعلى نحو يطابق مقاصد الشرع ولا ينافيها، ويوافق غاية التشريع ولا يخالفها؛ وهو ما يحفظ بذلك الميزان فيما بين ثوابت الشرع، ومتغيرات العصر، ويجعل من أصالة الأحكام الشرعية نوراً يهدي، لا قيداً يعوق؛ ومن ثم فهو بعد ذلك علم لازم إذا وجد النص؛ لفهمه ومعرفة كيفية تطبيقه وتنزيله، ولازم إذا عدم النص؛ لإيجاد الأحكام والحلول اللائقة بالنازلة، بما يحقق مصالح الخلق، ويوافق روح التشريع وأهدافه.

وعلى هذا فإن علم السياسة الشرعية - ولا شك - جزء من شريعة الإسلام، ورأس في علومها، وعمود من عمدها، وهو - بعد ذلك كله - دليل على مرونتها ويسرها، ووسيلة إلى بقائها واستمرار أهليتها في كل زمان ومكان؛ وهو الأمر الذي دعاني - فيما دعاني إليه - إلى عقد العزم على الكتابة في هذا الفن الشريف؛ داعماً ما سبق من التأليف فيه، ومستكماً ما أمكن استكماله منه.

هذا ولعل مما يزيد في فضل الكتابة في موضوع هذه الدراسة مع ما قدمنا بيانه من أهمية موضوعها من حيث هو - تركيزها على إظهار فقه السياسة الشرعية عند علم من أعلام الأمة في هذا العلم، وأكثرهم رسوخاً فيه، وأبلغهم إيضاحاً لمنهاجه ومعالمه، وأكثرهم سابقة في استعماله

وتوظيفه؛ وذلك هو الخليفة العادل، والإمام الفاضل، عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه: الذي كان لفقته واجتهاده وفهمه للنصوص -الأثر البالغ في إرساء قواعد هذا العلم، ووضع أطره العامة، وتنظيم أدواره؛ وهو ما يؤكد للقارئ أن فقه السياسة الشرعية ليس علماً مستحدثاً دخلياً على هذا الدين -كما عليه ظن بعضهم- بل هو علم أصيل ثابت راسخ، وضع أسسه، وأرسى قواعده؛ صاحب الرسالة العالمية صلى الله عليه وسلم، ومن جاء بعده من صحابته الكرام، وعلى رأسهم عمر رضي الله عنه.

ولكن، ما حقيقة السياسة الشرعية؟ وما هدفها وغايتها؟ وكيف مارسها كبار الصحابة الذين عايشوا التنزيل، وتعلموا على المبلغ الأعظم صلى الله عليه وسلم؟ وكيف الرد على من اتخذ بعضاً من اجتهادات عمر رضي الله عنه في السياسة الشرعية -تُكأة له في تعطيل النصوص، وتغيير أحكام الشرع باسم المصالح؟.

هذا هو المقصود الأول الذي ترمي هذه الرسالة إليه، والمحور الرئيس الذي تدور في فصولها عليه، وهو ما أحاول فيه تقصي أطراف هذا الموضوع، واستيعاب أشداته المنفرقة، وكشف ما أستطيع كشفه من حقائقه التي التبتت على من التبتت عليه، ورد ما أثير حول ذلك من شبهات وشكوك، كل ذلك بلا تطويل ممل ولا اختصار مخل؛ خدمة مني متواضعة لهذا الدين العظيم، ومحاولة علمية سهلة التناول أجعلها بين يدي الباحثين والدارسين؛ طمعاً في مثوبة الله تعالى ورحمته، وأملاً في مرضاته.

أهمية الدراسة ومسوغات اختيارها:

ولعل أهمية هذه الدراسة تكمن فيما يلي:

١- بيان أهمية فقه السياسة الشرعية، وكيف أنه فقه يعمل على إقامة الدين وتحقيق مقاصد الشرع وأهدافه وغاياته السامية، في مختلف الظروف والأحوال وفي جميع مجالات الحياة، وخاصة إذا كان هذا الفقه قد مورس واقعاً من قبل صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذين كان لرأيهم واجتهادهم مكانة خاصة تتسم بالحجية أو القبول عند جمهور فقهاء وعلماء الإسلام.

٢- بيان حقيقة السياسة الشرعية وأهدافها وضوابطها ومصادرها، وكيف أنها تمثل مصدراً خصباً ينهل منه المجتهد، وباباً فسيحاً يدخل منه لتحقيق مصالح الخلق، ومواكبة الأحداث المتجددة.

٣- إبراز الفكر السياسي والملكية الاجتهادية التي كان يتمتع بها الخليفة الفاروق عمر رضي الله عنه، وهو أحد الرجال الذين صنعتهم بعناية إلهية المدرسة المحمدية.

٤- بيان قدرة المنهج الإسلامي وصلاحيته للعمل في واقع النظم البشرية، وفي كل زمان ومكان؛ ذلك أن المنهج الإسلامي منهج عملي حركي واقعي، يراعي ظروف الحياة وتطورها وتجدد أحداثها.

وهو ما يُردّ به على الشبهات التي أوردها ذوو العقول القاصرة، وأصحاب الأقلام المسمومة؛ من أن الإسلام دين محدود يتسم بالجمود، وهو قاصر عن مسايرة التطورات والأحداث المستجدة في نظم الحياة العصرية. كما يُردّ به على من حجّروا عقولهم، وضيّقوا ما وسّع الله في شريعته؛ فاعتبروا كل فقه سياسي شرعي هو تغيير في أحكامها، وهو بمعزل عنها.

٥- قلة الكتب والدراسات التي عنيت بهذا الموضوع، والتي ما تزال بحاجة إلى دعم واهتمام من أصحاب الاختصاص في هذا المجال، وهي مشكلة ربما لمسناها خلال دراستنا لمساق "السياسة الشرعية" في قسم الفقه وأصوله في الجامعة الأردنية.

٦- الثمرة التي سيجنيها الباحث ولا شك، من خلال دراسته لمثل هذا الموضوع العملي الواقعي، واطلاعه على أبرز مظاهر الفقه والفكر السياسي عند هذا الصحابي الجليل، والتي شملت جميع مناحي التشريع. فهو موضوع غني بالمقارنات الفقهية وجودة الاستدلال، والصراع العقلي الخصب الذي لا يخلو من ثمرات.

منهجية البحث:

وقد تناولت البحث في هذا الموضوع مقسماً إلى قسمين:

القسم الأول: وهو القسم النظري، ويشمل ثلاثة فصول، الهدف منها التحديد والتأصيل: فبينت مفهوم السياسة الشرعية عند عمر رضي الله عنه ومجالاتها، وأهم المصادر الاجتهادية أو التبعية

التي كان يستند إليها في هذه السياسة، ثم أفردت فصلاً للحديث عن منهجه في الاجتهاد، وفهم نصوص الكتاب والسنة التي هي المصدر الأول والأساس لسياسته الشرعية رضي الله عنه.

أما القسم الثاني: فهو القسم التطبيقي، ويحوي صوراً وأمثلة تطبيقية على سياسة عمر بن الخطاب في شتى المجالات؛ مما يعطي تصوراً واضحاً عن طبيعة هذه السياسة وأهميتها ومدى شرعيتها، ويظهر في الوقت ذاته بالغ حكمته رضي الله عنه وسداد رأيه، معتمداً في كل ذلك على التحليل والتدليل والمقارنة.

خطة البحث:

وقد جاءت خطة البحث مقسمة إلى أبواب وفصول ومباحث على النحو التالي:

التمهيد: وفيه أعرف بإيجاز - بعمر بن الخطاب رضي الله عنه ومكانته وأبرز صفاته وإنجازاته.

الباب الأول: منهج عمر بن الخطاب في السياسة الشرعية. ويتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: تعريف السياسة الشرعية ومفهومها ومجالاتها عند عمر بن الخطاب. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف السياسة الشرعية لغة وفي اصطلاح الفقهاء.

المبحث الثاني: مفهوم السياسة الشرعية عند عمر.

المبحث الثالث: مجالات السياسة الشرعية عند عمر.

الفصل الثاني: مصادر السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب. وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: القياس.

المبحث الثاني: الاستحسان.

المبحث الثالث: سد الذرائع.

المبحث الرابع: المصالح المرسلة.

المبحث الخامس: العرف.

الفصل الثالث: منهج عمر بن الخطاب في الاجتهاد وفهم النصوص الشرعية. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعامل عمر مع نصوص القرآن.

المبحث الثاني: تعامل عمر مع نصوص السنة.

المبحث الثالث: طريقة عمر في الاجتهاد.

الباب الثاني: تطبيقات السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب. ويتضمن ستة فصول:

الفصل الأول: سياسة عمر في الإدارة والحكم. وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: إحداث نظم ومنشآت ووظائف إدارية جديدة.

المبحث الثاني: سياسة عمر مع ولاته.

المبحث الثالث: الموازنة بين المصالح ورعاية المصلحة العامة.

المبحث الرابع: ترسيخ مبدأ الشورى.

المبحث الخامس: تحقيق العدل الشامل.

المبحث السادس: سياسة عمر مع كبار الصحابة.

المبحث السابع: الاهتمام بشؤون الرعية.

الفصل الثاني: سياسة عمر في المال والاقتصاد. وفيه عشرة مباحث:

المبحث الأول: المبادئ التي التزمها عمر في الأموال العامة.

المبحث الثاني: إنشاء بيت المال.

المبحث الثالث: إيجاد موارد مالية جديدة للدولة.

المبحث الرابع: تكفل الدولة بأرزاق الرعية.

المبحث الخامس: سياسة عمر في العطاء.

المبحث السادس: امتناع عمر عن تقسيم الأراضي المفتوحة.

المبحث السابع: عمر والمؤلفة قلوبهم.

المبحث الثامن: إحياء الأرض الموات.

المبحث التاسع: عدم مباشرة الدولة للإنتاج.

المبحث العاشر: إنفاق كل ما في الخزينة من أموال.

الفصل الثالث: سياسة عمر في الجهاد والمعاهدات. وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: سياسة عمر في القيادة العليا.

المبحث الثاني: سياسة عمر في التجنيد وتنظيم الجيش.

المبحث الثالث: سياسة عمر في تسليح الجيش وتجهيزه والحيطة له.

المبحث الرابع: من وصايا عمر لقادة جنده.

المبحث الخامس: سياسة عمر في المعاهدات.

الفصل الرابع: سياسة عمر في القضاء. وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: منهج عمر في القضاء.

المبحث الثاني: وسائل الإثبات في القضاء عند عمر.

المبحث الثالث: التنظيم القضائي في عهد عمر.

المبحث الرابع: مسائل من أفضية عمر.

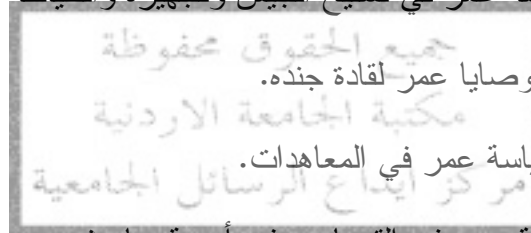
الفصل الخامس: سياسة عمر في العقوبات. وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: إيقاف عمر لحد السرقة.

المبحث الثاني: قتل الجماعة بالواحد.

المبحث الثالث: عقوبة شارب الخمر.

المبحث الرابع: سياسة عمر في التعزير.



المبحث الخامس: سمات السياسة العقابية عند عمر.

الفصل السادس: سياسة عمر في سد ذرائع الكفر والفساد. وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: إلزام المطلق ثلاثاً بلفظ واحد بالبينونة الكبرى.

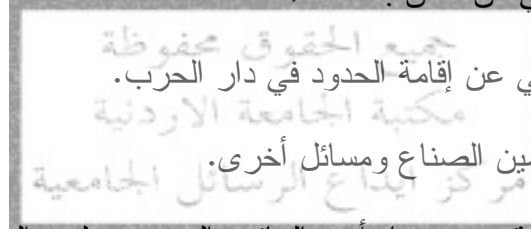
المبحث الثاني: منع الزواج من الكتابيات.

المبحث الثالث: درء فتنة التنازع على الخلافة.

المبحث الرابع: قطع شجرة الرضوان.

المبحث الخامس: تأديب أهل الزيغ.

المبحث السادس: نفي من تفتنن به النساء.



المبحث السابع: النهي عن إقامة الحدود في دار الحرب.

المبحث الثامن: تضمين الصناعات ومسائل أخرى.

وأخيراً: الخاتمة، وقد تضمنتها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال دراستي لهذا الموضوع.

الدراسات السابقة في الموضوع:

كثيرة الكتب التي تناولت الحديث عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فائداً تاريخياً ملهماً، وخليفة عادلاً، وإدارياً بارزاً، وفقهياً مجتهداً؛ غير أن معظم هذه المؤلفات لم تركز في دراستها -بشكل محدد- على فقه السياسة الشرعية عند هذا الصحابي الجليل، وإبراز دوره في إرساء قواعد هذا الفقه؛ وما جاء في ذلك منها كان عرضياً مقتضباً، وغالباً ما كان متناثراً بين صفحات الكتاب.

ويستثنى من هذه المؤلفات -حسب اطلاعي- ما كتبه الدكتور البلتاجي في كتابه "منهج عمر ابن الخطاب في التشريع"، والذي طبع لأول مرة في القاهرة سنة ١٩٧٠م، حيث جمع فيه معظم القضايا والمسائل التي تناولها اجتهاد الخليفة عمر في معظم المجالات، محلاً ومدلاً على حكمته ورجاحة رأيه.

وقد وصلت يدي إلى هذا الكتاب بعد أن عزمت على الكتابة في هذا الموضوع، وكانت قد تبلورت فكرته لدي، وكاد ما وجدته من فائدة وقيمة علمية في هذا الكتاب أن يثنيني عن الكتابة في هذا الموضوع، غير أن إطالته وإسهابه في عرض المسائل وتوجيهها -حتى أن بعضها كان يقع في عشرات الصفحات-، وأن ما يمكن أن آتي به من جديد في هذا الموضوع، وبأسلوب مختلف عن أسلوبه، كل ذلك دفعني إلى متابعة العزم على الكتابة في هذا الموضوع.

هذا بالإضافة إلى أن جزءاً كبيراً من دراستي سيتناول تحديد مفهوم السياسة الشرعية، وبيان مصادرها ومجالاتها عند هذا الخليفة، وهو ما لم يتطرق إليه الباحث الدكتور البلتاجي في كتابه المشار إليه.

كما وقعت يدي على كتاب للباحث د. غالب القرشي بعنوان "أوليات الفاروق السياسية"؛ وهو بحث نال به درجة الماجستير من المعهد العالي للقضاء في الرياض، سنة ١٩٨١م، وطبع لأول مرة سنة ١٩٩٠م. وكما يظهر من اسم هذا الكتاب فقد عني صاحبه بإثبات أوليات الفاروق السياسية في كثير من المجالات -ولو كانت جزئيات يسيرة- مما لم يكن لها سابق مثيل على عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ولم يعن كثيراً بالتأصيل والتحليل والتدليل في دراسة فقه السياسة الشرعية عند عمر بشكل عام.

وبهذا تكون دراستي لهذا الموضوع متممة لدراستيهما، وبحثي مكملاً لبحثيهما، وإن التشابه في بعض مواضيع أو مسائل هذه الدراسة؛ لا يجعل أحد هذه البحوث مغنياً عن الآخر. زيادة على أنه سيكون لكل دراسة طابع صاحبها الشخصي وزياداته ونظراته وتفتيحاته، وما وصل إليه جهده من ثمرات واستقصاء وتتبع.

كما ينبغي الإشارة هنا إلى أن بعضاً من الدراسات الأخرى؛ قد ركزت على إبراز الجانب الإداري والتنظيمي لأمر الدولة لدى هذا الخليفة رضي الله عنه، من النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وربط ذلك بأصول الإدارة والنظم الحديثة. وهي دراسات غير متخصصة في المجال الشرعي تختلف في جوهرها عن طبيعة دراستي هنا، وإن كانت تشترك معها في نسج بعض من خيوطها.

ومن أبرز هذه الدراسات:

١- ما كتبه الدكتور سليمان الطماوي؛ رئيس قسم القانون في جامعة "عين شمس"، تحت عنوان: "عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة"، وهو كتاب طبع لأول مرة في القاهرة سنة ١٩٦٩م.

٢- دراسة للباحث حمدي أبو حميدة، بعنوان: "الإدارة العامة في عهد عمر بن الخطاب"، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير في الإدارة العامة في كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية في الجامعة الأردنية، وقد نوقشت في سنة ١٩٨٦م.

٣- ما كتبه د. فاروق مجدلاوي، تحت عنوان: "الإدارة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب"، طبع في بيروت، دار النهضة سنة ١٩٩١م.

أما فيما يتعلق بموضوع السياسة الشرعية-بشكل عام- فقد تناول الفقهاء السابقون هذا الموضوع أو بعضاً منه في مؤلفاتهم، وبالرغم من أخذ بعضهم من بعض لدرجة التشابه والتماثل أحياناً، فقد كانت قليلة جداً في بطون الكتب- مقارنة مع كتاباتهم ومؤلفاتهم في مواضيع أخرى، ولعل أبرز من كتب منهم في هذا الموضوع بشكل مستقل الإمام ابن تيمية في كتابه الذي سماه: "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، ومن ثم تبعه في ذلك تلميذه ابن قيم الجوزية في كتابه: "الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية". وقد ركزا في مؤلفيهما على مسائل السياسة الشرعية في جانبي القضاء والعقوبات.

أما الجهود المعاصرة فيه، فهي لا تزال قليلة نسبياً أيضاً، وقد اعتمد أصحابها في جل ذلك على ما كتبه الفقهاء السابقون؛ كابن تيمية وابن القيم والطرابلسي وابن فرحون والماوردي وغيرهم. ومن أبرز من كتب في هذا الباب من المحدثين:

- الشيخ عبد الرحمن تاج في كتاب له بعنوان: "السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامي"، والذي طبع لأول مرة في مصر، سنة ١٩٥٣م.

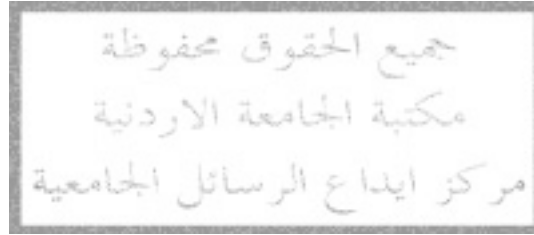
- والشيخ عبد الوهاب خلاف في كتيب له أسماه: "السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية"، طبع في القاهرة سنة ١٩٧٩م.

- كما حاول طرق هذا الباب د. عبد السلام العالم؛ أستاذ الفقه والسياسة في جامعة قاريونس في ليبيا في كتابه: "نظرية السياسة الشرعية الضوابط والتطبيقات".

- ثم ما كتبه د. يوسف القرضاوي حديثاً في كتابه "السياسة الشرعية في ضوء نصوص
الشرعية ومقاصدها"، والذي طبع لأول مرة في القاهرة، سنة ١٩٩٨م.

وأخيراً: عسى أن أكون قد أدركت من التوفيق في هذه الدراسة ما يجعلها جديرة بأهمية
موضوعها، وما يؤهلها للانتفاع بها، فقد بذلت فيها من الجهد ما قدرت عليه ومن الطاقة ما أمكنني؛
للوصول إلى الحق والحقيقة، والمفيد من المعلومات، فإن وفقت في ذلك؛ فهو فضل الله تعالى يؤتيه
من يشاء، وإن كان غير ذلك فمن نفسي ومن الشيطان، وأستغفر الله، وأسأله القبول والتوفيق
والسداد، إنه نعم المولى ونعم الوكيل.

والحمد لله رب العالمين



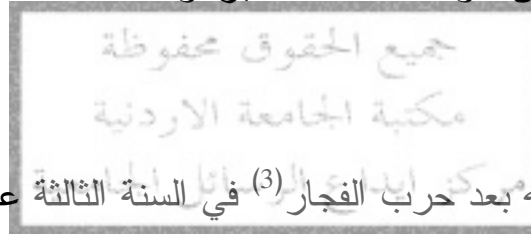
تمهيد

في التعريف بعمر ومكانته وأبرز صفاته وإنجازاته

جميع الحقوق محفوظة
مكتبة الجامعة الاردنية
مركز ايداع الرسائل الجامعية

اسمه ونسبه وكنيته:-

هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب العدوي القرشي. يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في كعب، فهو من أشرف مكة وعظماء قريش، وأمه حنتمة بنت هاشم بن المغيرة بن عبد الله المخزومية، وهي ابنة عم أبي جهل على الصحيح، وقيل: إنها بنت هشام بن المغيرة، وهي على ذلك تكون أخت أبي جهل بن هشام - كما ذكر بعض المؤرخين والمحدثين - وليس كذلك⁽¹⁾. وقد كان اسمه في الجاهلية ولم يزل في الإسلام "عمر"، وكناه رسول الله صلى الله عليه وسلم "بأبي حفص"، وكانت حفصة أكبر أولاده⁽²⁾.



مولده ونشأته:

ولد رضي الله عنه بعد حرب الفجار⁽³⁾ في السنة الثالثة عشرة من ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم بمكة المكرمة⁽⁴⁾، أي سنة ٥٨٤م. وكان في صغره يرعى الغنم لأبيه، ثم احترف التجارة وكان يتاجر إلى بلاد الشام، فاتسعت مداركه وتعددت تجاربه بما شاهده من أحوال هذه البلاد، وطرق التعامل وأخلاق الناس.

وكان عمر رضي الله عنه سفير قومه في الجاهلية؛ فكانت إذا وقعت الحرب بين قبائل قريش أو بينهم وبين غيرهم بعثوا به سفيراً، وكذلك إذا نافرهم منافراً أو فاخرهم مفاخر بعثوه منافراً ومفاخراً.

(1) ابن سعد: الطبقات ٣/٢٦٥، ابن عبد البر: الاستيعاب ٣/١١٤٤، ابن الأثير: أسد الغابة ٤/١٤٥.

(2) انظر: ابن حجر: فتح الباري ٧/٤٤.

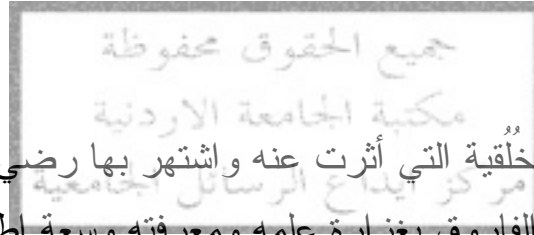
(3) حرب كانت في الجاهلية بين قريش وقبائل قيس، وسميت بذلك لأنها كانت في الأشهر الحرم.

(4) ابن عبد البر: الاستيعاب ٣/١١٤٥، ابن الأثير: أسد الغابة ٤/١٤٦.

أبرز صفاته:

أ- الخَلْقِيَّة:-

ومن أبرز صفاته الخَلْقِيَّة كما ذكر المحدثون والمؤرخون: أنه كان رضي الله عنه رجلاً طويلاً جسيماً- ضخم الجثة- شديد الأدمة⁽¹⁾ ، وقيل أبيض تغلوه حمرة⁽²⁾، أصلع أشيب كث اللحية، جهوري الصوت سليم النطق⁽³⁾.



ب- الخَلْقِيَّة:-

أما أبرز صفاته الخَلْقِيَّة التي أثرت عنه واشتهر بها رضي الله عنه، فمنها:
 ١- علمه: فقد اشتهر الفاروق بجزارة علمه ومعرفته وسعة اطلاعه، فكان ملماً بعلوم الشريعة وعلوم عصره، فبرع رضي الله عنه في التفسير والحديث والفقه والاستنباط والأدب والشعر، بالإضافة إلى كونه خبيراً في شؤون الحياة، عارفاً بأحوال الناس وما يصلح أمورهم.

وسيظهر لنا بجلاء مدى مقدرته العلمية، وما كان يتمتع به من ملكة اجتهادية من خلال مراحل دراستنا هذه.

ويكفي هنا في الدلالة على مكانته العلمية رضي الله عنه ما أخرجه البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "بينما أنا نائم شربت- يعني اللبن- حتى أنظر الرّي يجري في أظفاري، ثم ناولت عمر. قالوا فما أولته يا رسول الله؟ قال: العلم"⁽¹⁾.

(1) الأدمة: السمرة الشديدة (لسان العرب ١١/١٢).

(2) وصفته السُمرة هي الأصح؛ فذكر ابن عبد البر: أن عمر كان شديد الأدمة؛ وقال: "هو الأكثر عند أهل العلم بأيام الناس وسيرهم وأخبارهم" (الاستيعاب ٣/ ١١٤٦).

(3) ابن سعد: الطبقات ٣/ ٣٢٤-٣٢٥، ابن عبد البر: الاستيعاب ٣/ ١١٤٦-١١٤٧، ابن عساکر: تاريخ دمشق، ص ١٤-١٦، ابن حجر: الإصابة ٢/ ٥١٨، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٢.

وأخرج غير واحد عن ابن مسعود أنه قال: لو أن علم عمر وضع في كفه ميزان، ووضع علم الناس في كفة ميزان لرجح علم عمر.

وفي رواية أنه قال: لما مات عمر ذهب تسعة أعشار العلم⁽²⁾.

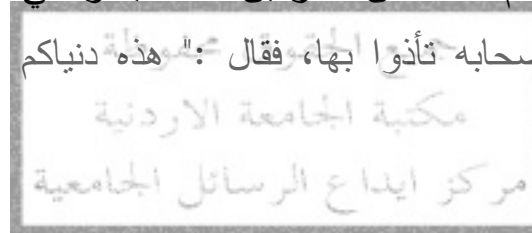
٢- زهده وتشفه: لم يكن الخليفة عمر رضي الله عنه الذي دانت له الأرض من أقصاها إلى أقصاها؛ ينغمس هو وأهله في ملذات الحياة، ويعيشون في ترف من مال الأمة، بل كان يرى الخلافة وبالاً عليه رضي الله عنه وتعباً له ولأسرته. فكان كلما قدم له طعام فيه طراوة أو حلاوة، أو ثوب فيه نعومة وليونة؛ نبذة جانباً وحرّم نفسه منه، حتى لا ينعم وهو خليفة المسلمين بشيء حُرّمه أحد من المسلمين.

والشواهد على زهده وتشفه وبعده عن ملذات الدنيا وزخرفها كثيرة، نذكر منها ما قاله أنس بن مالك رضي الله عنه: "كنا عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعليه قميص فيه أربع رقايع..."⁽³⁾.
وعنه أيضاً رضي الله عنه قال: "تقرقر بطن عمر عام الرمادة، فكان يأكل الزيت وكان قد حرّم على نفسه السمن، قال: فنقر بطنه بإصبعه وقال: تقرقر إنه ليس عندنا غيره حتى يحيا الناس"⁽⁴⁾.

(1) صحيح البخاري ٤٠/٧-٤١.
(2) مصنف ابن أبي شيبة ٦/٣٦٠، ابن عبد البر: الاستيعاب ٣/١١٤٩-١١٥٠، ابن الأثير: أسد الغابة ٤/١٥٥.
(3) ابن سعد: الطبقات ٣/٣٢٧، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٣٨.
(4) الإمام أحمد: الزهد ٢/٣٦، ابن سعد: الطبقات ٣/٣١٣، أبو نعيم: الحلية ١/٥٢، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٣٩، الهندي: كنز العمال ١٢/٦١١.

وأخرج الإمام أحمد في الزهد: "أن حفصة بنت عمر قالت لأبيها عمر: يا أمير المؤمنين لو لبست ثوباً هو ألين من ثوبك هذا، وأكلت طعاماً هو أطيب من طعامك؛ فقد وسع الله من الرزق، وأكثر من الخير. فقال: إني سأخاصمك إلى نفسك، أما تذكرين ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلقي من شدة العيش؟ فما زال يُذكرها حتى أبكاها، فقال لها: أما والله أن قلت ذلك لمكاني، والله إن استطعت لأشاركنهما في مثل عيشهما الشديد؛ لعلني أدرك معهما عيشهما الرخي"⁽¹⁾.

وانظر كيف كان الخليفة عمر رضي الله عنه ينظر إلى الدنيا، ويصورها لأصحابه؛ فقد أخرج الإمام أحمد: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرّ على مزبلة فاحتبس عندها، فكان أصحابه تأذوا بها، فقال: "هذه دنياكم التي تحرصون عليها، وتبكون عليها"⁽²⁾.



٣- ورعة وتقواه:

لو أردنا أن نتكلم عن ورع عمر وتقواه، ومدى شعوره بالمسؤولية رضي الله عنه؛ لاحتاج ذلك منا إلى عشرات الصفحات بل المئات، ولكن يكفينا أن نذكر أن عمر ابن الخطاب صاحب السطوة والجبروت في الجاهلية، والقوة والهيبة في الإسلام؛ كان يبكي حتى يسمع نحيبه من بُعد متى سمع الآية تتلى من كتاب الله عز وجل⁽³⁾، وهو الذي كان لشدة تقواه يدع الحلال المباح خشية أن يسأل عنه يوم القيامة، وهو الذي تمنى لو أنه لم يخلق أو لم تلده أمه وكان نسياً منسياً⁽⁴⁾ خوفاً من يوم الحساب، وهو الذي كان يقول: لو نادى مناد يوم القيامة: كل الناس إلى الجنة إلا واحداً؛ لخشيت أن يكون عمر⁽⁵⁾. كل هذا مع أنه كان رضي الله عنه هو القوام الصوام، الزاهد العابد،

(١) الإمام أحمد: الزهد ٢/ ٣٤، ابن سعد: الطبقات ٣/ ٢٧٧، أبو نعيم: الحلية ١/ ٥٢، البيهقي: شعب الإيمان ٧/ ٣٦٧.

(٢) الإمام أحمد: الزهد ٢/ ٢٧، أبو نعيم: الحلية ١/ ٥١.

(٣) صحيح البخاري "معلقاً" ٢/ ٢٠٦.

(٤) ابن سعد: الطبقات ٣/ ٣٦٠، مصنف ابن أبي شيبة ٨/ ١٥٢، ابن عساکر: تاريخ دمشق، ص ٢٦٧.

(٥) أبو نعيم: الحلية ١/ ٥٦، المحب الطبري: الرياض النضرة ٢/ ١٣٢.

الساھر على شؤون رعيته، والقائم بحقهم خير قيام، لدرجة أنه كان يخشى أن تعثر شاة على شاطئ الفرات؛ فيسأله الله تعالى عنها، لم لم تمهد لها الطريق؟! (1).

وحسبنا في الدلالة على تقواه وشدة إيمانه رضي الله عنه، شهادة النبي صلى الله عليه وسلم له بذلك؛ فقد أخرج البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "بينما أنا نائم رأيت الناس عرضوا علي وعليهم قُصص، فمنها ما يبلغ الثدي، ومنها ما يبلغ دون ذلك، وعرض عليّ عمر وعليه قميص اجتره، قالوا: فما أولته يا رسول الله؟ قال: الدين" (2).

٤ - فطنته وذكاؤه:

لقد كان رضي الله عنه يتمتع بذكاء حاد وفطنة خارقة وفساسة صادقة؛ فتجده دائماً حاضر الذهن سريع البديهة، لا ينطق إلاّ بحق.

ويدل على ذلك ما أخرجه البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس محدثون، فإن يك في أمّتي أحد فإنه عمر" (3).

والمحدث (بفتح الدال) : هو الرجل الملهم بالصواب أو صادق الظن، وهو من ألقى في روعه شيء من قبل الملائكة؛ فيكون كالذي حدثه غيره به.

وقيل: من يجري الصواب على لسانه من غير قصد (4). ويؤيده ما جاء في الرواية المعلقة: "أنه صلى الله عليه وسلم قال: "لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمّتي منهم أحد فعمر" (5).

وأخرج الترمذي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه" (6).

(1) ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠٥، مصنف ابن أبي شيبة ٨/١٥٣، أبو نعيم: الحلية ١/٥٦.

(2) صحيح البخاري ٣/٤٣٧.

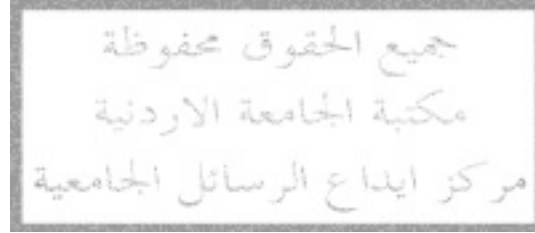
(3) المرجع السابق ٧/٤٢.

(4) ابن حجر: فتح الباري ٧/٥٠.

(5) صحيح البخاري ٧/٤٢.

(6) سنن أبي داود ٣/١٢٩، سنن ابن ماجة ١/٤٠، سنن الترمذي ٥/٦١٧ وقال: "حديث حسن غريب من هذا الوجه"، الحاكم في المستدرک ٣/٨٥ "وصححه"، كما صححه ابن حبان. انظر: الإحسان في ترتيب صحيحه ٩/١٩٩-٢٠، والألباني في صحيح الجامع الصغير ٢/١٠٣، وقال الهيثمي في مجمع

وأخيراً نذكر ما قاله ابن عمر رضي الله عنهما في ذلك؛ حيث أخرج البخاري عنه أنه قال: " ما سمعت أبي يقول لشيء قط: إني لأظن كذا وكذا؛ إلا كان كما يظن"⁽¹⁾.



الزوائد ٦٦/٩: " رواه أحمد والبخاري والطبراني في الأوسط، ورجال البزار رجال الصحيح غير الجهم بن أبي الجهم وهو ثقة".
(1) صحيح البخاري ١٧٧/٧.

٥- هيئته:

كما حُبِّي رضي الله عنه بهيئة قوية، وهي صفة برزت فيه منذ جاهليته ولازمته بعد إسلامه.

والشواهد الدالة على ذلك كثيرة: نذكر منها ما أخرجه البخاري: "أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه استأذن على رسول الله صلى الله عليه وعنده نسوة من قريش يكلمنه ويستكثرنه، عالية أصواتهن على صوته، فلما استأذن عمر بن الخطاب قمن فبادرن الحجاب، فأذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم، فدخل عمر ورسول الله صلى الله عليه وسلم يضحك؛ فقال أضحك الله سنك يا رسول الله، فقال النبي (ص): عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي، فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب. قال عمر: فأنت أحق أن يهينن يا رسول الله، ثم قال عمر: "يا عدوات أنفسهن، أتهبنني ولا تهبنن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقلن نعم، أنت أفظ وأغلظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إيها يا ابن الخطاب، والذي نفسي بيده، ما لقيك الشيطان سالكاً فجاً قط، إلا سلك فجاً غير فجك" (1).

وفي الصحيحين عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "مكثت سنة وأنا أريد أن أسأل عمر - رضي الله عنه - عن آية؛ فلا أستطيع أن أسأله هيبة له" (2).
٦- قوته وشجاعته:

أما قوته وشجاعته فلم يكونا يخفيان على أحد عرف الفاروق أو سمع به؛ فقد كان رضي الله عنه قوياً في الحق، شجاعاً في مواجهة الباطل، لا يخشى في الله لومة لائم. ويكفي دليلاً على قوته وشجاعته رضي الله عنه، مواجهته لصناديد الكفر من أهل قريش وتحديه لهم، حتى أن كل من أسلم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل مكة يهاجر إلى المدينة سراً متخفياً من بطش كفار قريش، إلا الفاروق عمر رضي الله

(1) صحيح البخاري ٤١/٧.

(2) صحيح البخاري ٦٥٧/٨، صحيح مسلم ٨٥/١٠.

عنه فتأبى شجاعته إلا أن يهاجر في العن ممتطياً سيفه وقوسه، وبعد أن يطوف ويصلي في الكعبة المشرفة أمام الملاً من قريش، ويقول لهم: "لا يرغم الله إلا هذه المعاطس، من أراد أن تتكلمه أمه أو ييتم ولده أو يرمل زوجته؛ فليلقني وراء هذا الوادي"، فما جرؤ أن يعترض طريقه أحد⁽¹⁾.

وأخرج البخاري عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "ما زلنا أعزة منذ أسلم عمر"⁽²⁾.

قال ابن حجر : أي لما كان فيه من الجلد والقوة في أمر الله⁽³⁾.

كما أخرج الطبراني عن ابن مسعود أيضاً، أنه قال: كان إسلام عمر عزاً وهجرته نصراً وإمارته رحمة، والله ما أستطعنا أن نصلي حول البيت ظاهرين حتى أسلم⁽⁴⁾.

جميع الحقوق محفوظة
مكتبة الجامعة الاردنية

٦ - حلمه وتواضعه:

ليس من السهل أن تجتمع كل الصفات والخصال الخلقية الكبيرة - والتي قد تبدو في ظاهرها متناقضة أحياناً - في شخص واحد، ودون أن تكون إحداها غالبية على نفسه، ولكن لأن عمر بن الخطاب لم يكن كبقية الرجال؛ فقد اجتمعت فيه كل هذه الصفات، وبشكل متوازن، تبرز فيه كل واحدة منها في موطنها؛ فهيبته وشجاعته وقوة شخصيته، لم تمنع تحليه رضي الله عنه بالحلم والتواضع.

وخير شاهد على حلمه رضي الله عنه ما أخرجه البخاري عن ابن عباس: من أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب وقال له: "إيه يا ابن الخطاب، فوالله ما تعطينا الجزل⁽⁵⁾، ولا تحكم فينا بالعدل"؛ فغضب عمر حتى هم أن يوقع به، فقال له أحد

(1) ابن الأثير: أسد الغابة ١٥٢/٤ - ١٥٣، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٠٨.

(2) صحيح البخاري ٤١/٧.

(3) فتح الباري ٤٨/٧.

(4) ابن سعد: الطبقات ٢٧٠/٣، ابن عساكر: تاريخ دمشق، ص ٤٢، ابن الأثير: أسد الغابة ١٥٢/٤، الهيثمي: مجمع الزوائد ٦٣-٦٢/٩ وقال "رواه الطبراني... ورجاله رجال الصحيح إلا القاسم لم يدرك جده ابن مسعود".

(5) الجزيل: العظيم. أي فما تعطينا العطاء الكثير.

أصحابه: "يا أمير المؤمنين إن الله تعالى قال لنبيه: (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) (1) ، وإن هذا من الجاهلين". فقال ابن عباس رضي الله عنهما: "والله ما جاوزها عمر حين تلاها عليه، وكان وقافاً عند كتاب الله" (2).

وأما عن تواضعه رضي الله عنه فيذكر أحد أصحابه - وهو عبد الله بن عامر العنزي -: "خرجت مع عمر بن الخطاب حاجاً من المدينة إلى مكة، إلى أن رجعنا، فما ضرب له فسطاطاً (3)، ولا خباء، كان يلقي الكساء أو النطع (4) على الشجرة، فيستظل تحته" (5).

وكان دائماً رضي الله عنه يُصغر من نفسه وشأنه، ويمتدح أبا بكر الصديق، ويرفض أن يفضله أحد عليه (6).

وقد حاول مرة أن يحدد مهور النساء بحد أعلى لا يتجاوزه أحد، فقيل له: ليس لك ذلك؛ فإن الله تعالى يقول: (وَأْتَيْتُم مَّكَّةَ فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً) (7)؛ فلما سمع ذلك رجع عن قراره وقال: "كل الناس أفقه من عمر" (8).
إسلامه:

ما لبث عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن سمع بالدعوة المحمدية حتى بدأ يكيل لها العداة الشديد مثل غيره من صناديد قريش؛ فلقى منه المسلمون الكثير من الأذى والشدة والغلظة، حتى أن أحداً لم يكن ليصدق أن عمر قد يسلم، ولكن رجلاً مثل

- (1) سورة الأعراف، آية (١٩٩).
- (2) صحيح البخاري ٣٠٤/٨ - ٣٠٥.
- (3) الفسطاط: بيت من الشعر (لسان العرب ٣٧١/٧).
- (4) النطع: بساط من الأديم (لسان العرب ٣٥٧/٨).
- (5) ابن سعد: الطبقات ٢٧٩/٣، مصنف ابن أبي شيبة ١٥٣/٨، ابن عساکر: تاريخ دمشق، ص ٢٦٠ وابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٤٠.
- (6) مصنف ابن أبي شيبة ٤٧٣/٧، ٤٧٦، الحاكم: المستدرک ٦/٣ "وصححه"، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٤٨، الهندي: كنز العمال ٤٩٧/١٢.
- (7) سورة النساء، آية (٢٠).
- (8) ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١١١، تفسير ابن كثير ٢١٢/٢ وقال: "إسناده جيد"، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢٨٣/٤ - ٢٨٤: "رواه أبو يعلى في الكبير وفيه مجالد بن سعيد وفيه ضعف، وقد وثق".

الفاروق أجرى الله تعالى الحق على لسانه وقلبه؛ لا يجهل دعوة الاسلام وسموها، وإن كان الكبر قد دفعه إلى عنادها في بادئ الأمر؛ فما جاءت السنة السادسة من البعثة حتى استجاب الله عز وجل لدعوة نبيه صلى الله عليه وسلم: "اللهم أعز الإسلام بأحب هذين الرجلين إليك، بأبي جهل أو بعمر بن الخطاب"⁽¹⁾.

فدخل عمر في دين الله طائعاً مختاراً، وتحول عداؤه إلى ولاء، وبغضه إلى حب، وتخليه إلى نصره.
*قصه إسلامه:

ذكر المؤرخون والمحدثون أكثر من رواية في قصة إسلام عمر رضي الله عنه، لكن أشهر هذه الروايات وأقربها إلى الصحة ما أخرجه ابن سعد والبيهقي عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: "خرج عمر يوماً متقلداً سيفه، فلقيه رجل من بني زهرة، فقال: أين تعمد يا عمر؟ قال: أريد أن أقتل محمداً. فقال: وكيف تأمن بني هاشم وبني زهرة إن قتلت محمداً؟ فقال له عمر: ما أراك إلا قد صبأت وتركت دينك الذي أنت عليه. قال: أفلا أدلك على العجب يا عمر؟ إن أختك وزوجها صباً وتركا دينك الذي أنت عليه. فمشى عمر حتى أتاهما، وعندهما رجل من المهاجرين يقال له خباب⁽²⁾، فسمع خباب حس عمر فتوارى في البيت، فدخل عليهما، فقال: ما هذه الهيئمة⁽³⁾ التي سمعتها؟ وكانوا يقرؤون طه، قالوا: ما عدا حديثاً تحدثناه بيننا. قال: فلعلكما قد صبأتما. فقال له خنثه⁽⁴⁾: يا عمر أرايت إن كان الحق في غير دينك؟ فوثب عليه عمر فوطئه وطئاً شديداً، فجاءته أخته لتدفعه عن زوجها، فنفحها نفحة بيده⁽⁵⁾؛ فدمى وجهها، فقالت وهي غضبي: يا عمر إن كان الحق في غير دينك، اشهد أن لا

(1) سنن الترمذي ٦١٧/٥ وقال: "حسن صحيح"، الحاكم في المستدرک ٨٣/٣ "وصححه"، كما صححه ابن حبان ١٧/٩، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٦١/٩-٦٢: "رواه الطبراني في الكبير والأوسط.. ورجال الكبير رجال الصحيح غير مجالد بن سعيد وقد وثق".

(2) هو خباب بن الأرت التميمي، من السابقين إلى الإسلام، شهد بدرأ، وتوفي سنة ٣٧ هـ (أنظر التقريب ٢٢١/١).

(3) الهيئمة: الصوت الخفي الذي لا يفهم (لسان العرب ٦٢٣/١٢).

(4) خنثه: صهره (زوج أخته) (لسان العرب ١٣/١٣٨).

(5) النفح: الضرب (لسان العرب ٦٢٢/٢).

إله الا الله واشهد أن محمداً رسول الله. فقال عمر: أعطوني الكتاب الذي هو عندكم، فأقرأه. وكان عمر يقرأ الكتب، فقالت أخته: إنك رجس وإنه لا يمسه إلا المطهرون، فقم فاغتسل أو توضأ. فقام فتوضأ ثم أخذ الكتاب فقرأ: (طه) حتى انتهى إلى قوله تعالى: (إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري)^(١)، فقال عمر: دلوني على محمد. فلما سمع خباب قول عمر خرج، فقال: أبشر يا عمر، فإني أرجو أن تكون دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لك ليلة الخميس: "اللهم أعز الإسلام بعمر ابن الخطاب، أو بأبي جهل بن هشام". وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدار التي في أهل الصفا، فانطلق عمر حتى أتى الدار، وعلى بابها حمزة وطلحة في ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال حمزة: هذا عمر، إن يرد الله به خيراً يسلم، وإن يرد غير ذلك يكن قتله علينا هيناً. قال: والنبي صلى الله عليه وسلم داخل يوحى إليه، فخرج صلى الله عليه وسلم حتى أتى عمر، فأخذ بمجامع ثوبه وحمائل السيف؛ فقال: "ما أراك منتهياً يا عمر حتى يُنزل الله بك - يعني من الخزي والنكال- ما أنزل بالوليد بن المغيرة، اللهم اهد عمر بن الخطاب، اللهم أعز الدين بعمر بن الخطاب". فقال عمر رضي الله عنه: أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله، وقال: اخرج يا رسول الله"^(٢).

وقد كان إسلامه بعد أربعين رجلاً - أو أربعين ونيف - وإحدى عشرة امرأة؛ كما جاء في معظم الروايات^(٣).
تسميته بالفاروق:

(١) سورة طه، آية (١٤)
(٢) ابن سعد: الطبقات ٢٦٧/٣، البيهقي: دلائل النبوة ٢/٢١٩ - ٢٢٠، وفي السنن ٨٨/١ وقال: "للحديث شواهد أخرى"، ابن عساکر: تاريخ دمشق ص ٣٠ - ٣١، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٤ - ١٥، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٠٣ - ١٠٤.
(٣) ابن سعد: الطبقات ٢٦٩/٣، مصنف ابن أبي شيبة: ٤٥٢/٨، أبو نعيم: الحيلة ٤٥/١، البيهقي: دلائل النبوة ٢/٢٢٢، ابن عبد البر: الاستيعاب ٣/١١٤٥، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٧.

وأما عن سبب تسميته بالفاروق؛ فإنه وإن تعددت الروايات في ذلك، إلا أنها تكاد تتفق على أن سبب التسمية: أنه كان أول من ظهر بالإسلام وجهر به، وكان الناس يومئذ يخفونه، "ففرق الله به بين الحق والباطل".

وأن الذي سماه بذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾، وهذا ما يؤيده قوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه"⁽²⁾. وقول ابن مسعود رضي الله عنه: "ما زلنا أعزة منذ أسلم عمر"⁽³⁾.

وذكر بعضهم أن أول من سماه بذلك هم أهل الكتاب⁽⁴⁾. والأول أصح.

فضله ومكانته:

أما عن فضل الفاروق ومكانته رضي الله عنه؛ فقد بلغ منزلة لم يسبقه إليها أحد من البشر بعد الأنبياء سوى الصديق أبي بكر رضي الله عنه، فكل من سمع باسم عمر بن الخطاب من العامة فضلاً عن الخاصة؛ يستحضر في ذهنه تلك الشخصية الإسلامية الكبيرة التي عرفها الناس جيلاً بعد جيل، ولم ينكر أحد فضلها على الإسلام والمسلمين إلا من كان في قلبه زيغ أو حقد، كبعض المستشرقين والمنتسبين إلى الإسلام ظاهراً، ممن لا ينصفون الرجال ولا يعرفون قدرهم؛ وهذا منهم شنود حملتهم عليه الضغينة والبغضاء والحسد⁽⁵⁾.

والآثار الدالة على فضل الفاروق وعظم قدره كثيرة، ولكن حسبنا منها ما بلغ درجة الصحة أو ما دنى من ذلك، وقد ذكرنا بعضاً من هذه الأحاديث والآثار فيما سبق، وسنذكر البعض الآخر منها هنا متحاشين التكرار قدر المستطاع خشية الإطالة.

– أحب الناس إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأفضلهم بعد أبي بكر:

(1) ابن سعد: الطبقات ٣/٢٧٠، أبو نعيم: الحيلة ١/٤٥، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٩، ابن الأثير: أسد الغابة ٤/١٥١، ابن حجر: فتح الباري ٧/٤٤.

(2) سبق تخريجه: ص

(3) سبق تخريجه: ص

(4) ابن الأثير: أسد الغابة ٤/١٥١، ابن حجر: فتح الباري ٧/٤٤.

(5) انظر: الرحيلي: فقه عمر بن الخطاب ١/٢١-٢٢.

عن عمرو بن العاص: أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه على جيش ذات السلاسل؛ فأتاه فقال له: "أي الناس أحب إليك؟ قال: عائشة. فقلت: من الرجال. فقال: أبوها. قلت: ثم من؟ قال: ثم عمر بن الخطاب، فعدّ رجالاً" (1).

وعن محمد بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قلت لأبي: "يا أبت من خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أبو بكر. قلت: ثم من؟ قال: ثم عمر. وخشيت أن يقول عثمان قلت: ثم أنت. قال ما أنا إلا رجل من المسلمين" (2).

وعن ابن عمر قال: "كنا نخير بين الناس على زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنخير أبا بكر، ثم عمر، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنهم" (3).

وعنه أيضاً رضي الله عنه قال: "ما رأيت أحداً قط بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من حين قبض؛ كان أجداً وأجود حتى انتهى من عمر بن الخطاب" (4).

- تبشيره بالجنة وما أعد له فيها:

عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: "كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في حائط (أي في بستان) من حيطان المدينة، فجاء رجل فاستفتح، فقال النبي (ص): افتح له وبشره بالجنة، ففتحت له، فإذا هو أبو بكر، فبشتره بما قال رسول الله (ص)، فحمد الله. ثم جاء رجل فاستفتح، فقال النبي (ص): افتح له وبشره بالجنة. ففتحت له فإذا هو عمر، فأخبرته بما قال النبي (ص)، فحمد الله. ثم استفتح رجل، فقال لي: افتح له وبشره بالجنة على بلوى تصيبه. فإذا عثمان، فأخبرته بما قال رسول الله (ص)، فحمد الله، ثم قال: الله المستعان" (5).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "بينما نحن عند رسول الله (ص) إذ قال: بينما أنا نائم رأيتني في الجنة، فإذا امرأة تتوضأ إلى جانب قصر، فقلت: لمن هذا

(1) صحيح البخاري ١٨/٧، صحيح مسلم ١٥/١٥٣.

(2) صحيح البخاري ٤٢/٧.

(3) المرجع السابق ١٦/٧.

(4) المرجع السابق ٤٢/٧.

(5) صحيح البخاري ٤٣/٧، صحيح مسلم ١٥/١٧٠.

القصر؟ قالوا: لعمر، فذكرت غيرته فوليت مدبراً. فبكى عمر وقال: أعليك أغار يا رسول الله؟" (1).

- صحبته للنبي (ص) وقربه منه:

أخرج الشيخان عن ابن عباس: "وضع عمر على سريره، فتكفاه الناس يدعون ويصلون قبل أن يرفع- وأنا فيهم- فلم يرعني إلا رجل أخذ منكبي، فإذا علي بن أبي طالب، فترحم على عمر وقال: ما خلفت أحداً أحب إليّ أن ألقى الله بمثل عمله منك، وإيم الله إن كنت لأظن أن يجعلك الله مع صاحبك، وحسبت أنني كثيراً أسمع النبي (ص) يقول: ذهبت أنا وأبو بكر وعمر، ودخلت أنا وأبو بكر وعمر، وخرجت أنا وأبو بكر وعمر" (2).

وفي صحيح البخاري عن عبدالله بن هشام، قال: "كنا مع النبي (ص) وهو أخذ بيد عمر بن الخطاب.. (3) مكتبة الجامعة الاردنية
- أول شهيد من خلفاء النبي (ص): إمام الرسائل الجامعية

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "صعد النبي (ص) أهدأ ومعه أبو بكر وعمر وعثمان، فرجف بهم، فضربه برجله وقال: اثبت أحد، فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيدان" (4).

- العبقري الفاتح:

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي (ص) قال: "أريت في المنام أني أنزع بدلو بكرة على قليب" (5)، فجاء أبو بكر فنزع ذنوباً أو ذنوبين نزاعاً ضعيفاً،

(1) صحيح البخاري ٤٠/٧، صحيح مسلم ١٦٣/١٥.

(2) صحيح البخاري ٤١/٧-٤٢، صحيح مسلم ١٥٨/١٥.

(3) صحيح البخاري ٤٣/٧.

(4) المرجع السابق ٤٢/٧.

(5) القليب: البئر (لسان العرب ٦٨٩/١).

والله يغفر له، ثم جاء عمر بن الخطاب فاستحالت غرباً⁽¹⁾، فلم أر عبقرياً⁽²⁾ يفري فريه⁽³⁾، حتى روي الناس وضربوا بعطن⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

قال الشافعي : ومعنى قوله : "وفي نزعه ضعف" : قصر مدته، وعجلة موته، وشغله بالحرب لأهل الردة عن الافتتاح والازدياد الذي بلغه عمر في طول مدته⁽⁶⁾.

- الناطق بالحق والملهم بالصواب :

عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما قالاً: قال رسول الله (ص) : " إن الله تعالى جعل الحق على لسان عمر وقلبه"⁽⁷⁾.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "لقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس محدثون، فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر"⁽⁸⁾.

جميع الحقوق محفوظة

- تشبيهه بالأنبياء :

روى الترمذي عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: قال رسول الله (ص): " لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب"⁽⁹⁾.

- خوف الشيطان منه :

(1) استحالت: أي تحولت. والغرب : الدلو العظيم. والمعنى: ان الدلو تحولت من الصغر إلى الكبير (انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٦٠/١٥-١٦١).

(2) العبقرى: هو الحاذق في عمله، وعبقرى القوم: سيدهم وكبيرهم (لسان العرب ٥٣٤/٤-٥٣٥).

(3) الفري: القطع للإصلاح (انظر: لسان العرب ١٥٢/١٥-١٥٣). والمقصود أنه كان يأتي العجب بعمله من حسن إجادته (انظر: شرح النووي على مسلم ١٦٢/١٥).

(4) العطن: هو مبرك الإبل حول الماء. ضرب ذلك مثلاً لاتساع الإسلام وما فتح الله على المسلمين من الأمصار في زمانه رضي الله عنه (انظر: المرجع السابق ١٦١/١٥).

(5) صحيح البخاري ٤١/٧، صحيح مسلم ١٦٠/١٥.

(6) ابن حجر: فتح الباري ٣٢/٧.

(7) سبق تخريجه: ص

(8) سبق تخريجه: ص

(9) الإمام أحمد: المسند ١٥٤/٤، سنن الترمذي ٦١٩/٥ وقال: "حديث حسن غريب"، الحاكم في المستدرک "وصححه" ٨٥/٣، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة حديث (٣٢٧)، أو صحيح الجامع الصغير ٦٦/٥، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٦٨/٩: "رواه الطبراني وفيه الفضل بن المختار وهو ضعيف".

عن سعد بن أبي وقاص، قال: قال رسول الله (ص): "يا ابن الخطاب، والذي نفسي بيده، ما لقيك الشيطان سالكاً فجاً قط إلا سلك فجاً غير فجك" (1).

موافقة القرآن له:

ومما يزيد في مكانة الفاروق، ويبرهن على عظم قدره؛ ما ورد من موافقة القرآن الكريم له في كثير من المسائل والحوادث، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على ما كان يتمتع به رضي الله عنه من حصافة في الرأي، ورجاحة في العقل، حتى إن الخالق عز وجل كان ينزل من القرآن ما يوافق اجتهاده ويؤيد رأيه.

ومن هذه الموافقات:

- ١- أن عمر رضي الله عنه أشار على النبي (ص) أن يتخذ من مقام إبراهيم مصلى؛ فنزل قوله تعالى في ذلك: "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى" (2).
- ٢- وأنه أشار رضي الله عنه على النبي (ص) أن يأمر نساء بالحجاب؛ فأنزل الله تعالى: "وإذا سألتن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب" (3).
- ٣- ولما اجتمع نساء النبي (ص) عليه بسبب الغيرة، وعاتبهن النبي (ص)؛ دخل عليهن عمر وقال لهن: لتنتهين أو ليبدله الله خيراً منكن؛ فنزل قوله تعالى: "عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن" (4)(5).
- ٤- ولما أراد النبي (ص) أن يصلي على عبد الله بن أبي - وفي رواية عبد الله بن سلول - قال له عمر: أتصلي عليه يا رسول الله وهو منافق، وقد نهاك الله عن الاستغفار لهم؟ فلما صلى عليه رسول الله (ص) أنزل الله تعالى قوله: "ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره" (6)(7).

(1) سبق تخريجه: ص

(2) سورة البقرة، آية (١٢٥).

(3) سورة الأحزاب، آية (٥٣)

(4) سورة التحريم: آية (٥)

(5) صحيح البخاري ١٦٨/٨، صحيح مسلم ١٦٦/١٥ - ١٦٧.

(6) سورة التوبة، آية (٨٤).

(7) صحيح البخاري ٣٣٧/٨، صحيح مسلم ١٦٧/١٥.

٥- ولما استشار النبي (ص) أصحابه في أسرى بدر، أشار عمر رضي الله عنه على النبي (ص) بأن يضرب أعناقهم، فهم صناديد الكفر وأئمة، وحتى يدب الرعب في قلوب من خلفهم من المشركين، لكن النبي (ص) لم يهوَ ما قال، وأخذ منهم الفداء، كما أشار عليه أبو بكر رضي الله عنه، ولما نزل القرآن جاء موافقاً لرأي عمر رضي الله عنه؛ فقال تعالى: "وما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة، والله عزيز حكيم" (1)(2) .

إلى غير ذلك من الموافقات التي ذكرها أهل العلم، حتى أن بعضهم قد أوصلها إلى أكثر من عشرين موافقة⁽³⁾، تراوحت بين الصحة والضعف، لكننا نكتفي هنا بما ذكرنا من الموافقات مما ثبت لنا بطريق صحيح، على أن نختم بما قاله ابن عمر رضي الله عنهما في هذا المجال: "ما نزل بالناس أمر قط، فقالوا فيه وقال فيه عمر، أو قال ابن الخطاب فيه؛ إلا نزل فيه القرآن على نحو ما قال عمر"⁽⁴⁾.

أبرز إنجازاته:

كثيرة أعمال الخليفة عمر وإنجازاته؛ فقد أدى رضي الله عنه للإسلام والمسلمين خدمات عظيمة لا تحصى، بدأت منذ إسلامه في مكة، ثم ما زال المسلمون في يومنا هذا وسيقون حتى يرث الله الأرض ومن عليها يقطفون ثمار ذلك، ولعل ابن مسعود رضي الله عنه يعبر عن ذلك بأوجز العبارات وأبلغها إذ يقول: "كان إسلام عمر عزاً (فتحاً)، وهجرته نصراً، وإمارته رحمة..."⁽⁵⁾.

(1) سورة الأنفال، آية (٦٧).

(2) أنظر: صحيح مسلم ١٦٧/١٥.

(3) أنظر: السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١١٤ وما بعدها.

(4) سنن الترمذي ٦١٧/٥ وقال: "حسن صحيح غريب من هذا الوجه"، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير ٣٥٨/١.

(5) سبق تخريجه: ص

وما يهمننا هنا هو أبرز أعماله وإنجازاته بعد توليه الخلافة، والتي يعتبر أكثرها أسساً وقواعد للدولة المسلمة، تقوم عليها أنظمتها في الإدارة والحكم في مختلف المجالات.

- فمن أبرز إنجازات الفاروق رضي الله عنه انتشار الفتوحات واتساع ملك الدولة الإسلامية بشكل لم يسبق له مثيل، حتى ترامت أطرافها من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، ودخل الناس من مختلف الملل والنحل في دين الله أفواجا؛ فاختلط العرب بغيرهم من الشعوب، وتدفقت الأموال، مما كان له الأثر البالغ في وضع الأنظمة المالية، والإدارية، والقضائية، والاجتماعية، وغيرها من الأنظمة الأخرى التي تطلب الظرف القائم والوضع الجديد للدولة المسلمة استحداثها.

- فكان عمر رضي الله عنه أول من أرسى أسس النظام المالي أو الاقتصادي للدولة، وأول من وضع أسس النظام القضائي، كما شرع العديد من الأنظمة الإدارية على الصعيدين الداخلي والخارجي للدولة.

- وفي عهده رضي الله عنه توطدت دعائم الإسلام، وقوى نفوذه، فتوحد المسلمون في كل البلاد، وتشكلت دولتهم الإسلامية الكبرى، التي شاع في ربوعها الحق والعدل والحرية والمساواة.

- وعمر أول من اتخذ بيتاً خاصاً للمال، ولم يكن ذلك على عهد النبي (ص) ولا لأبي بكر⁽¹⁾، وهو أول من دون الدواوين، ووضع نظاماً خاصاً للجند، وأول من استتقى القضاة في الأمصار، وأول من فرض العطاء ووضع الخراج والعشور.

(1) يذكر بعض المؤرخين أن أول من اتخذ بيت المال هو أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وأن أبا عبيدة ابن الجراح هو أول من ولي بيت المال له (انظر: السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ٧٤). ولعل السبب الذي جعل أكثر المؤرخين ينسبون إلى عمر بن الخطاب أولية هذا العمل، هو أن بيت المال في عهد أبي بكر الصديق، لم يكن بالصورة التي كان فيها في عهد الفاروق رضي الله عنهما، من حيث القوة والفعالية، والاستقلال والتنظيم، وكثرة الموارد، فقد كان بيت المال في زمن أبي بكر رضي الله عنه أشبه بمستودع أو مخزن لحفظ المال، الذي ما يلبث أن يردده حتى يوزع على مصارفه الكثيرة، حتى قيل أنه لما توفي رضي الله عنه كان بيت المال فارغاً ليس فيه دينار ولا درهم.

وهو أول خليفة عسّ في عمله، كما أنه أول من وضع التاريخ للمسلمين، وأول من جمع الناس على التراويح في شهر رمضان⁽¹⁾. إلى غير ذلك من إنجازات الفاروق الكثيرة في مختلف الميادين، والتي ستمر معنا في دراستنا هذه لاحقاً.

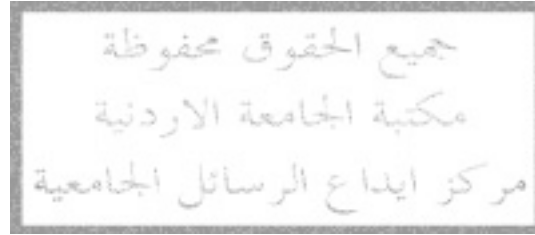
وفاته:

توفي رضي الله عنه لأربع أيام بقين من ذي الحجة في السنة الثالثة والعشرين للهجرة، على يد عبد فارسي مجوسي يدعى فيروز، وملقب بأبي لؤلؤة- غلام المغيرة بن شعبة- عندما طعنه بخنجر مسموم وهو قائم في المسجد يصلي بالمسلمين صلاة الفجر وكان قد بلغ رضي الله عنه من العمر آنذاك ثلاثة وستين عاماً⁽²⁾، وكانت مدة خلافته رضي الله عنه عشر سنين ونصف تقريباً⁽³⁾. وأبو لؤلؤة هذا- لعنه الله- هو مجرد أداة منفذة للمأمرة التي حيكت لقتله رضي الله عنه، والتي شارك فيها نفر من المغلوبين⁽⁴⁾، الذين رأوا الإسلام يعلو شأنه، ويتزايد أمره، ولم يعد يقف في وجهه دين أو شيء غيره، داخل بلاد العرب أو خارجها.

- (1) انظر: ابن سعد: الطبقات ٢٨١/٣-٢٨٢، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٨.
(2) وهي ذات المدة التي عاشها كل من النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر الصديق رضي الله عنه، فقد ولد عمر بعد مولد النبي صلى الله عليه وسلم بثلاثة عشر عاماً، وتوفي بعد وفاته بثلاثة عشر عاماً.
(3) انظر: ابن سعد: الطبقات ٣٣٧/٣ وما بعدها، تاريخ الطبري ١٩٠/٤-١٩٤، الحاكم: المستدرک ٩٣-٩٠/٣، ابن عبد البر: الاستيعاب ١١٥٢/٣ وما بعدها، ابن عساکر: تاريخ دمشق، ص ٣٩٨-٣٩٩، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٥٩، ١٧١.
(٣) من هؤلاء المتآمرين ملك من ملوك الفرس يدعى الهرمزان، قد أضع ملكه وتاجه وعرف المسلمون فيه الغدر والخسة، ونكث العهود، والحنث بالأيمان، أقام في المدينة واحداً من العامة لا نبوة له على أحد من الناس، يرى النصر والفتوحات يحوزها المسلمون ويسبون أبناء ملته من بني فارس، فامتلاً قلبه حسرة وحقداً.

وبذلك قضى عمر رضي الله عنه شهيداً مصدقاً نبوءة النبي صلى الله عليه وسلم: "اثبت أحد؛ فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيدان"⁽¹⁾؛ وكان معه صلى الله عليه وسلم آنذاك أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم.

وقد دفن رضي الله عنه إلى جوار صاحبيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر الصديق رضي الله عنه، بعد أن استأذن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها بأن يدفن هناك⁽²⁾.



(1) سبق تخريجه: ص

(2) ابن سعد: الطبقات ٣/٣٣٨، الحاكم: المستدرک ٣/٩٣.

الباب الأول

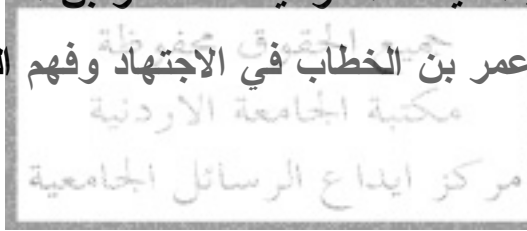
منهج عمر في السياسة الشرعية

ويتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: تعريف السياسة الشرعية ومفهومها ومجالاتها عند عمر بن الخطاب.

الفصل الثاني: مصادر السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب.

الفصل الثالث: منهج عمر بن الخطاب في الاجتهاد وفهم النصوص الشرعية.



الفصل الأول

تعريف السياسة الشرعية ومفهومها ومجالاتها

عند عمر بن الخطاب

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف السياسة الشرعية لغة وفي اصطلاح الفقهاء.

المبحث الثاني: مفهوم السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب.

المبحث الثالث: مجالات السياسة الشرعية عند عمر.

المبحث الأول

تعريف السياسة الشرعية لغة وفي اصطلاح الفقهاء

أولاً: تعريف السياسة الشرعية لغة:

السياسة لغة: مصدر من ساس الأمر، يسوسه، سياسة: إذا قام به ودبره. وسوسه القوم: إذا جعلوه يسوسهم.

ويقال: ساس الرعية سياسة: أي قام بتدبير أمورهم. وفي الحديث الشريف: "كان بنو إسرائيل تسوسهم أنبيأؤهم"^(١). أي يتولون أمورهم، كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية.

والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه. والقائم بذلك يسمى سائساً، والجمع ساسة وسؤاس^(٢).

والسياسة أيضاً: فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها. والسؤاس: الرياسة.

وساس الطعام، يسأس سؤساً: إذا وقع فيه السؤس^(٣).

وهي بذلك كلمة عربية أصيلة ورد ذكرها في جميع معاجم اللغة، خلافاً لما ادعاه بعضهم من أنها غير عربية^(٤)، ويدل على ذلك أيضاً ذكرها في كلام العرب شعراً ونثراً قبل الإسلام، كما في قول الحطيئة:

لقد سؤست أمر بنيك حتى تركتهم أدق من الطحين^(٥).

(١) صحيح البخاري ٤٩٥/٦.

(٢) انظر: ابن منظور: لسان العرب ١٠٨/٦، الزبيدي: تاج العروس ١٥٧/١٦، ١٥٩، المعجم الوسيط ٤٦٤/١.

(٣) ابن منظور: لسان العرب ١٠٧/٦، الزبيدي: تاج العروس ١٥٥/١٦.

(٤) نقل ذلك: المقرئ في المواظ والاعتبار بذكر الخط والآثار ٢٢٠/٢.

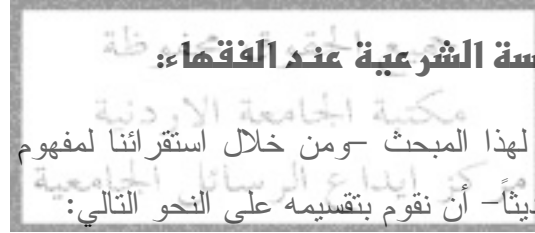
(٥) ابن منظور: لسان العرب ١٠٨/٦.

وذكرها في بعض الأحاديث النبوية في صدر الإسلام، كما في الحديث السابق وغيره.

الشرعية لغة^(١): مأخوذة من لفظ "شَرَعَ" بمعنى بَيَّنَّ و سَنَّ. والشرعية والشراع والمشرعة: الموضع الذي يُنحدر إلى الماء منه، وهي موضع الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون.

وهي أيضاً ما سنَّ الله لعباده من الدين، وأمر به، كالصوم والحج وسائر أعمال البر، ومنه قوله تعالى: "ثم جعلناك على شريعة من الأمر"^(٢)، وقوله تعالى: "شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك"^(٣). وهذا المعنى راجع في حقيقته إلى المعنى الأول.

ولا شك أن هذا المعنى الأخير؛ هو المقصود من وصف السياسة عند الفقهاء بأنها شرعية، بمعنى أن تكون نازلة على أحكام الشرع، مقيدة بشروطه، محققة لمقاصده.



يستحسن في تناولنا لهذا المبحث -ومن خلال استقرائنا لمفهوم السياسة الشرعية عند علماء الأسلام وفقهائهم قديماً وحديثاً- أن نقوم بتقسيمه على النحو التالي:

القسم الأول: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء المتقدمين.

القسم الثاني: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء المعاصرين (المحدثين).

القسم الأول: تعريفها عند الفقهاء المتقدمين:

لقد ورد تعريف السياسة الشرعية عند الأقدمين من الفقهاء على معنيين: معنى عام: بحيث ترد في جميع المجالات ولا تقتصر على مجال معين، ومعنى خاص.

تعريفها بالمعنى العام:

عرفت السياسة الشرعية بمعناها العام بتعريفات عدة:

(١) ابن منظور: لسان العرب ١٧٦/٨، الزبيدي: تاج العروس ٢٥٩/٢١.

(٢) الجاثية: ١٨.

(٣) الشورى: ١٣.

- ١- نبدأ بتعريف فقهاء الحنفية، حيث عرفها ابن نجيم بقوله: "السياسة: فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"^(١).
- ٢- وعرفها البجيرمي من الشافعية بقوله: "إصلاح أمور الرعية، وتدبير أمورهم"^(٢).
- ٣- أما من الحنابلة فيعرفها ابن عقيل بقوله: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول (ص)، ولا نزل به وحى"^(٣).

تعقيب على هذه التعريفات:

- ١- يلاحظ على هذه التعريفات جميعها أنها اعتبرت السياسة الشرعية شاملة لجميع مناحي الحياة، فهي لم تقصرها على جانب معين أو مجال خاص من مجالات التشريع، وهي بذلك تشمل النواحي الاقتصادية والسياسة والإدارية والاجتماعية والعسكرية والأمنية للدولة، كما تشمل جانب العقوبات والمعاملات والقضاء، وغيرها من الجوانب الأخرى.
- ٢- أن بعض هذه التعريفات نصت صراحة على صفة الشخص الذي يحق له القيام بأمر السياسة الشرعية، وهو من له صفة الإلزام، الحاكم أو من ينوب عنه، كما هو ظاهر من تعريف ابن نجيم. وبعضها وإن لم يذكر ذلك صراحة إلا أنه أوحى به إيحاءً؛ كما في تعريف البجيرمي، لأن إصلاح أمور الرعية وتدبير شؤونهم إنما يكون من قبل الراعي عليهم.
- كما أن بعضها لم يذكر ذلك صراحة ولا دلالة؛ كتعريف ابن عقيل، حيث جعل الأمر عاماً يدخل فيه من ليس له صفة الإلزام، كالمفتي والواعظ ونحوهما.
- ٣- إن المقصود في قول ابن نجيم في التعريف "لمصلحة يراها": أي يراها من منظور شرعي؛ لأن تصرفات الإمام أو الحاكم مقيدة بمبادئ الشرع ومقاصده العامة، ويدل على ذلك

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ١١/٥.

(٢) حاشية البجيرمي على منهج الطلاب ١٧٨/٢.

(٣) ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ١١.

قوله بعدها: "وإن لم يرد بذلك دليل جزئي"، أي دليل خاص من المشرع، بل يكفي أن يعتمد على روح التشريع وقواعده العامة^(١).

٤- أن عبارة "ما كان فعلاً" عند ابن عقيل، وعبارة "فعل شيء" عند ابن نجيم، تشملان كل إجراء أو تنظيم أو تصرف فعلي، يجلب مصلحة أو يدرأ مفسدة^(٢).

٥- أن أدق هذه التعريفات وأشملها؛ تعريف ابن نجيم، حيث بين أن السياسة الشرعية بمفهومها العام تكون شاملة لجميع مناحي الحياة، وبين صفة الشخص الذي يحق له ممارستها، وهو الحاكم أو من ينوب عنه ممن يكون له صفة الإلزام.

٦- أن فقهاء المالكية -حسب اطلاعي- لم أجد منهم من تطرق لتعريف السياسة الشرعية بمعناها العام أو مفهومها الشامل، وإن من عرفها منهم كان يقصرها على معناها الخاص في موضوع العقوبات أو طرق الإثبات -كما سنرى-، وربما يعود هذا لتوسعهم أكثر من غيرهم في الأخذ بالمصالح المرسلة، واعتبارها دليلاً شرعياً في كثير من الأحكام، فكان الحديث عن المصالح عندهم يغني عن الحديث عن السياسة الشرعية بمفهومها العام، وشاملاً له؛ لأن هدف السياسة الشرعية ومقصودها الأعظم تحقيق مصالح الخلق.

٧- يظهر من خلال هذه التعريفات أن مقصود السياسة الشرعية والغاية منها؛ إصلاح أمور الناس بجلب منافعهم ودرء المفسد عنهم في جميع الأحوال، سواء ورد بذلك دليل خاص، أو لم يرد به، دليل ما دام أن ذلك لا يتنافى مع مقاصد الشرع وقواعده العامة.

تعريفات أخرى للسياسة الشرعية أقرب إلى معناها العام:

إن هناك تعريفات أخرى للسياسة الشرعية عند العلماء المتقدمين، نذكر منها:

١- تعرف ابن عابدين لها بقوله: "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة"^(٣).

(١) انظر: الرفاعي: السياسة الشرعية عند ابن قيم الجوزية، ص ٣٤.

(٢) انظر: الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٨٩.

(٣) حاشية ابن عابدين "رد المحتار إلى الدر المختار" ٢٠/٦.

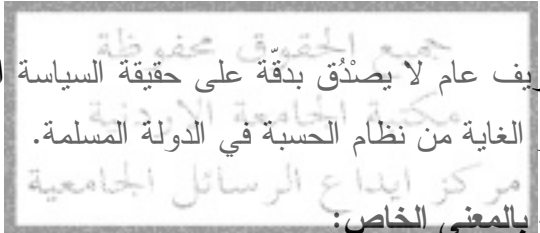
وقد ذكر هذا التعريف ذاته أبو البقاء الكفوي في كتابه الكليات^(١).

وهو تعريف عام يصدق على السياسة الشرعية وغيرها من طرق الإرشاد، فيدخل فيه عمل المفتي والداعية والمصلح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرهم ممن لا يكون لهم صفة الإلزام.

٢- وعرفها النسفي بقوله: "هي حياة الرعية بما يصلحها لطفاً وحنفاً"^(٢).

ويلاحظ على تعريفه أنه شمل وسائل ممارسة السياسة الشرعية من اللطف والعنف، أو اللين والقسوة.

٣- وعرفها المقرئ بقوله: "القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال"^(٣).

وهو كما يظهر تعريف عام لا يصدق بدقة على حقيقة السياسة الشرعية، وهو أشبه ما يكون ببيان وظيفة المحتسب، أو الغاية من نظام الحسبة في الدولة المسلمة. 

ونقصد بذلك حصر السياسة الشرعية في جانب واحد من جوانبها، أو قصرها على مجال معين من مجالات التشريع؛ كالجنايات وطرق الإثبات. وأكثر من عرفها بهذا المعنى فقهاء الحنفية:

- ف جاء في معين الحكام للطرابلسي: "السياسة: شرع مغلظ"^(٤).

- وجاء في حاشية ابن عابدين: "وعرفها بعضهم^(٥) بأنها: تغليظ جنائية^(٦) لها حكم شرعي، حسماً لمادة الفساد".

(١) انظر: ص ٥١٠.

(٢) طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، ص ٣٣٢.

(٣) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ٣/٣٨٣.

(٤) معين الحكام، ص ١٦٩.

(٥) وهو: البابرتي. انظر له: شرح العناية على الهداية "مع شرح فتح القدير" ٥/٤٢٤.

(٦) والمراد هو العقوبة، فهو مجاز علاقته السببية؛ لأن الجنائية إذا كانت غليظة غلظت العقوبة عليها بسبب ذلك.

وعقب على ذلك بقوله: "وقوله: "حكم شرعي" معناه: أنها داخلة تحت قواعد الشرع، وإن لم ينص عليها بخصوصها، فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان؛ على حسم مواد الفساد، لبقاء العالم". ثم قال: "والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان"^(١).

- ومن المالكية عرفها ابن فودي بقوله: "هي رعي مصالح العباد، ودرء المفسد بالكشف عن المظالم، بآداب تبين الحق، كالحكم بالقرائن من غير إقرار ولا بينة، وأخذ أهل الشر بالتهم وبتهديد الخصم"^(٢).

ويلاحظ من هذا التعريف أنه قصر السياسة الشرعية على وسائل الإثبات، وطرق التوصل إلى المظالم، مع أن السياسة الشرعية في حقيقتها لا تقتصر على هذا الجانب فقط، ومن ثم فليس هذا التعريف جامعاً.

وكذلك فعل ابن فرحون في كتابه "تبصرة الحكام"، فقد عرف السياسة الشرعية بأنها: "الطريق التي يتوصل بها إلى الحق". وخص ذلك فيما يفعله الحاكم بقصد الردع والزجر عن المظالم، من تغليظ العقوبة عليها، والحكم بالقرائن .. إلى أن قال: "والولاية السياسية: هي ولاية الكشف عن المظالم"^(٣).

ويلاحظ على هذه التعريفات جميعها أنها قصرت السياسة الشرعية على جانب واحد من جوانب التشريع، وهو جانب الجنايات بتغليظ العقوبة عليها وطرق إثباتها. غير أن قصر السياسة الشرعية على هذا الجانب فقط، يمثل حصراً لها في نطاق ضيق محدود، يتنافى مع المفهوم العام للسياسة الشرعية التي تدخل في جميع مجالات الحياة الأخرى، هذا فضلاً عن أن السياسة قد تكون بغير تغليظ العقوبة، أو بغير العقوبة أصلاً، فقد تكون بتخفيف العقوبة أو تأجيلها أو إسقاطها، متى وجدت موجبات شيء من ذلك^(٤).

(١) حاشية ابن عابدين ١٥/٤.

(٢) ابن فودي: ضياء السياسات، ص ٧٥.

(٣) تبصرة الحكام ١١٠/٢.

(٤) انظر: دده أفندي: السياسة الشرعية، ص ٥٩-٣.

ومن ذلك: أن النبي (ص) قد نهى عن قطع الأيدي في الغزو^(١)، خشية أن يترتب عليه ما هو ضرر أكبر، أو مفسدة أرجح، وهي لحاق المحكوم عليه بدار العدو هرباً من العقوبة، فيرتد، أو أن يمتلئ قلبه بالحق إذا طبقت عليه، فينقلب عيناً (جاسوساً) على المسلمين لصالح العدو؛ وفي هذا ضرر بالغ بالأمة كافة^(٢).

كما أن النبي (ص) قد امتنع عن قتل المنافقين الذين أظهروا النفاق، وأذوه عليه الصلاة والسلام، وأذوا جماعة المسلمين، مع أنه (ص) كان يعرفهم بأعيانهم؛ وذلك خوفاً من أن يفضي هذا إلى مآل أشد ضرراً من ضرر الإبقاء عليهم، وهو صدّ الكثير من الأعراب عن دخول الإسلام، حيث إنهم لا يعلمون سبب قتل النبي (ص) لهؤلاء المنافقين، فيأخذون بمجرد الظاهر، ويقولون -كما أخبر النبي (ص)-: "إن محمداً يقتل أصحابه"^(٣).

القسم الثاني: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء المعاصرين:

بدراسة فقه السياسة الشرعية عند الفقهاء المعاصرين، نجد أكثر وضوحاً ونضوجاً واستقلالاً منه لدى الفقهاء الأقدمين؛ وذلك بسبب العناية المتأخرة بهذا العلم، والتي اقتضتها تطورات الحياة، وتبدل الظروف والأحوال. ولذلك وجدنا معظم تعريفاتهم للسياسة الشرعية أكثر دقة وانضباطاً وشمولاً من تعريفات الأقدمين لها. ونذكر من هذه التعريفات:

١- تعريف الزلباني، بأنها: "علم يبحث فيه عن التصرف في الشؤون المشتركة، بمقتضى الحكمة على وجه لا يخالف ما جاء به الرسول (ص)، وإن لم يرق على كل تصرف دليل جزئي".

والشؤون المشتركة هي العلاقات العامة سواء أكانت بين أفراد الأمة الواحدة، أم بين الأمة والأمم الأخرى^(٤).

(١) سنن الترمذي ٥٣/٤ وقال: "حديث غريب"، سنن أبي داود ١٤٢/٤، سنن النسائي ٩١/٨ وقال: في "السفر" بدل

"الغزو"، وصححه الألباني. انظر: مشكاة المصابيح: للتبريزي ١٠٦٨/٢.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ٥/٣، الدريني: المناهج الأصولية، ص ٦٢٨.

(٣) صحيح البخاري ١٢٧/٤-١٢٨، صحيح مسلم ٧٦٢/٢.

(٤) الزلباني: مذكرة في مادة السياسة الشرعية، ص ١٨.

ويظهر من تعريفه للسياسة الشرعية أنه يعتبرها علماً قائماً بذاته، له أسسه وقواعده الخاصة به.

٢- ويعرفها عبد الوهاب خلاف، بأنها: "تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح، ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين"^(١).

وهو يبين في تعريفه أن السياسة الشرعية تتطلب اجتهاداً يراعي الظروف والواقع، ويكون متفقاً مع روح الشريعة، وإن خالف اجتهاد الفقهاء في بعض المسائل والجزئيات.

٣- وعرفها عبد الرحمن تاج، بقوله: "هي الأحكام الشرعية التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون منقفة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب أو السنة"^(٢).

٤- ويعرفها الدريني بقوله: "تعهد الأمر بما يصلحه"^(٣). وهو تعريف مجمل أشبه بالمعنى اللغوي لها.

أو هي: "تدبير الأمر في الأمة داخلاً وخارجاً تدبيراً منوطاً بالمصلحة"^(٤). ويقصد بالمصلحة هنا: المصلحة المعتبرة شرعاً، التي لا تتعارض مع قواعد الشريعة العامة وأصولها الكلية.

أو هي: "الأحكام التي تدبر بها شؤون الأمة ومرافق الدولة، وتحقق مصالحها، مع مراعاة أن تكون منقفة مع روح الشريعة وقواعدها العامة"^(٥).

ويلاحظ على هذه التعريفات أنها تدرجت من الإجمال إلى التفصيل، حتى انتهت إلى التعريف الأكثر دقة وانطباقاً على مفهوم السياسة الشرعية.

(١) خلاف: السياسة الشرعية، ص ١٥.

(٢) السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، ص ١٠.

(٣) خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٩٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٤١٢.

(٥) محاضرات في السياسة الشرعية لطلبة الدكتوراه في الجامعة الأردنية لسنة ٢٠٠٠م.

- ٥- وعرفها محمد نعيم ياسين، بأنها: "تدبير الإمام المسلم بنفسه أو بنبأية عنه شؤون الرعية المشتركة على مقتضى مقاصد الشريعة العامة"^(١).
- ٦- أما عبد العال عطوة فيعرفها بأنها: "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال"^(٢).
- ويفهم من تعريفه أنه قصر السياسة الشرعية على ما لم يرد فيه نص خاص، مع أن السياسة الشرعية بمفهومها العام تشمل ما ورد فيه نص تشريعي أيضاً من حيث فهمه وكيفية تطبيقه.
- ٧- وأخيراً نذكر تعريف عبد الفتاح عمرو للسياسة الشرعية، بقوله: "هي مجموعة الأوامر والإجراءات الصادرة عن مختص شرعاً، والتي تطبق من خلالها أحكام الشريعة الإسلامية، فيما لا نص فيه على المحكومين، بشروطها المعتبرة"^(٣).
- ويتجه عليه ما يتجه على التعريف السابق له من قصره السياسة الشرعية على ما لا نص فيه. **ومن خلال ما تقدم من تعريفات للسياسة الشرعية يمكننا القول:**
- ١- بأن المعنى اللغوي الأشهر استعمالاً للسياسة، يدور حول القيام على الشيء وتدبيره بما يصلحه، وهو المعنى ذاته الذي عناه الفقهاء تقريباً؛ باستخدامهم لفظ السياسة، ذلك أن الإمام يقوم على إصلاح شؤون الرعية وتدبير أمورها، بما ينفعها في دينها ودنياها.
- ٢- وأن الفقهاء المتقدمين يعرفون السياسة الشرعية على معنيين: معنى عام، يقصدون به جميع التصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة المشتركة في نظمها الداخلية والخارجية. ومعنى خاص: يقصدون به تغليظ العقوبات زجراً لأصحابها، وحسماً لمادة الفساد، وقضاءً على

(١) ياسين: مذكرة في السياسة الشرعية "مخطوط"، ص ٤٠. (نقلًا عن: منصور: السياسة الشرعية وقواعدها فيما لا نص فيه، "بحث منشور في مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، العدد ٢، سنة ١٩٩٨م، ص ٤٠٩").

(٢) عطوة: مذكرة في نظام الحكم، ص ١٤ (نقلًا عن القرشي: أوليات الفاروق السياسية، ص ٥١).

(٣) عمرو: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، ص ٢٤.

أسباب الشر في المجتمع. فهي بهذا المعنى محصورة في جانب العقوبات على الجنايات، وطرق إثباتها من الناحية القضائية.

٣- وأن تعريفات الفقهاء المعاصرين كانت أكثر دقة وانضباطاً وشمولاً لمفهوم السياسة الشرعية منها عند الفقهاء المتقدمين، كما أنها لم ترد عندهم إلا على معنى واحد هو معناها العام، ولم يقصروها على الجنايات أو طرق الإثبات.

٤- وأن وصف السياسة بكونها شرعية يعني أن تكون منقفة مع روح الشرع، نازلة على أصوله الكلية، محققة لمقاصده الأساسية، وإلا فهي سياسة وضعية لا اعتبار لها.

٥- وأن الفقهاء جميعهم وخاصة المتقدمين منهم؛ متفقون على العمل بأحكام السياسة الشرعية في الجملة، وإن اختلف اجتهادهم في تطبيق ذلك على بعض الفروع، تبعاً لاختلافهم في تحقيق المناط.

جميع الحقوق محفوظة

وإن ما ورد عن الإمام الشافعي -نقلًا عن ابن عقيل- من قوله: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع"^(١)، ليس هو من قبيل إنكار العمل بالسياسة الشرعية، بل هو من باب تقييد أحكام السياسة الشرعية بأن تكون موافقة للشرع حتى تكون معتبرة، وهذا ما لا يختلف مع الشافعي فيه أحد من الفقهاء، وإلا فكيف يصدق عليها أنها شرعية وتتميز عن غيرها من السياسات الأخرى، إن لم تكن كذلك!؟

يقول غالب القرشي: "وما نقل من خلاف عن بعض فقهاء الشافعية فإنه في الحقيقة ليس خلافاً، حيث إنهم لم ينكروا العمل بها، ولكنهم قالوا: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع"، وغيرهم يوافقهم في هذا، فإنهم جميعاً يشترطون أن يكون الحكم المعتبر في السياسة الشرعية موافقاً لروح الشريعة ومبادئها، ومعتمداً على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية"^(٢).

ويؤكد هذا أن فقهاء الشافعية كانوا يقولون بكثير من الأحكام التي تعتبر من قبيل العمل بالسياسة الشرعية، وإن لم ينطقوا بذلك صراحة.

(١) ابن القيم: الطرق الحكيمة، ص ١٠.

(٢) أوليات الفاروق السياسية، ص ٥٧.

ويذكر ابن القيم أن الشافعي -رحمه الله- اعتبر قرائن الأحوال في أكثر من مائة موضع^(١). والأخذ بالقرائن يعتبر نوعاً من السياسة.

كما أن الشافعية على التحقيق يؤيدون الأخذ بالمصلحة، ويبنون عليها الكثير من أحكامهم التي لا نص فيها ولا إجماع ولا قياس، والعمل بالسياسة الشرعية غايته تحقيق المصالح ودرء المفسد.

يقول العز بن عبد السلام: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"^(٢).

فالعز بن عبد السلام يرى أن المصلحة أساس التشريع السياسي فيما لا نص فيه ولا إجماع ولا قياس خاصاً^(٣).

وأخيراً يقول عبد الفتاح عمرو: "أما فقهاء الشافعية فإنهم يعبرون عن السياسة الشرعية بالمصلحة ويجعلونها مرادفة لها، وإن لم يسموها سياسة، إلا أنهم يُخصّون ذلك فيما ترك الشارع تقديره للإمام أو من في حكمه"^(٤).

أن السياسة الشرعية العادلة القائمة على الاجتهاد في استنباط الحلول، والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر، بمشاركة أهل الخبرة والتخصص العلمي في شؤون الحكم - ليست مخالفة لما جاء به الشرع، بل هي موافقة له، وجزء من أجزائه، لأنها تقوم على مقاصد الشرع الأساسية، وروحه العامة من إقامة الحق وتحقيق العدل والمصلحة^(٥).

جاء في معين الحكام: "السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشريعة توجب المصير إليها، والاعتماد عليها في إظهار الحق. وهي باب واسع تضل

(١) انظر: إعلام الموقعين ٤/٣٧٨.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢/١٨٩.

(٣) انظر: الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٩٤.

(٤) السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، ص ٢٠.

(٥) انظر: الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٩٠، وابن القيم: الطرق الحكيمة، ص ١١-١٢.

فيه الأفهام، وتزل فيه الأقدام، وإهماله يضيع الحقوق ويعطل الحدود ويجرئ أهل الفساد، ويعين أهل العناد^(١).

٧- أن السياسة الشرعية تضع بين يدي ولي الأمر سلطة تقديرية واسعة، لتصريف شؤون الدولة حسب ما يقتضيه العدل والمصلحة، شريطة ألا يخالف روح التشريع العامة ومقاصده الأساسية، ولو لم يرد بهذه النظم والإجراءات نص خاص لكل منها، ولا انعقد عليه إجماع، ولا شهد له قياس ورد في نظيره عيناً^(٢).

٨- أن السياسة الشرعية تقوم على قواعد ثابتة ومفاهيم كلية تحفظها من الظلم والانحراف، خلافاً للسياسات الوضعية، التي لا ترتبط بمثل هذه المفاهيم، بل هي متروكة لتقدير العقول البشرية، والأهواء والمصالح الشخصية، أو الأعراف الموروثة، ولذلك فهي تفتقر في معالجة القضايا والمسائل إلى التسق التشريعي المنسجم، الذي يوازن بين المصالح، ويوفق بين المتعارض منها، من خلال زمرة تشريعية موحدة.

٩- أن هناك من الفقهاء المتقدمين من ألف كتباً مستقلة في السياسة الشرعية، كابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، وتلميذه ابن القيم في كتابه "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية"، إلا أنهما لم يذكرتا تعريفاً واضحاً للسياسة الشرعية، مما يدل على أن أمثال هؤلاء الفقهاء كانوا لا يرون في السياسة الشرعية شيئاً غريباً عن النهج التشريعي لهذا الدين، أو غائباً عن ذهن المجتهدين والمشرعين حتى يحتاج إلى الكثير من البيان والتعرف به؛ ولذلك انصب جهدهما في مؤلفيهما على بيان طرق السياسة الشرعية ووسائلها، ومجالات تطبيقها، سواء في الولايات بعمومها، أو في الأموال السلطانية ومسائل القضاء، أو في العقوبات وطرق الإثبات.

(١) الطرابلسي: معين الحكام، ص ١٦٩.

(٢) الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٨٩.

المبحث الثاني

مفهوم السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب

معلوم أن فقه السياسة الشرعية لم يظهر بوصفه علماً مستقلاً له حدوده وضوابطه إلا في العصور المتأخرة لدى فقهاء الإسلام، وعندما دعت الحاجة إلى ذلك، فهو علم لم يتحدث عنه الصحابة رضوان الله عليهم، ولا الفقهاء الأوائل بهذا الشكل المستقل الذي عرف به فيما بعد، وتحددت أطره ومعالمه، ولكن هذا لا يعني أنه لم يكن فقهاً ممارساً عملياً من قبل الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم، لأن هذا الفقه -كما أشرنا- هو جزء لا يتجزأ من شريعة الإسلام المرنة، الصالحة لكل زمان ومكان، وإن غياب المصطلح قديماً لا يعني بالضرورة غياب المضمون.

ولهذا فإنه لم يؤثر تعريف نظري محدد للسياسة الشرعية عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وإنما يمكننا أن نستخلص مفهومها لديه من خلال ممارساته الفعلية، وأقواله المأثورة عنه في مختلف الميادين والمجالات.

وقبل أن نستخلص مفهوم السياسة الشرعية عند الفاروق سنحاول أن نبين أهم السمات الرئيسة للسياسة الشرعية عنده:

- فالفاروق رضي الله عنه يرى أن الإمام هو المسؤول مسؤولية كاملة عن رعيته في مختلف الميادين ومجالات الحياة الدينية والدينية؛ فهو الذي يدبر أمورهم، ويدبر شؤونهم دائماً؛ ليحقق مصالحهم المشروعة ويصل بهم إلى بر الأمان. وأن هذا التدبير يأخذ صوراً وأشكالاً متعددة تكيفاً مع الظروف والأحوال المتغيرة. وأن فساد الإمام يعني بالضرورة فساد الرعية وفوات مصالحهم. فيقول رضي الله عنه: "إن الناس لم يزلوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم"^(١).

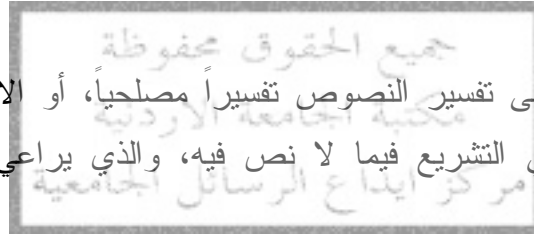
- يرى الفاروق أن السياسة الشرعية شاملة بمفهومها لجميع مناحي الحياة: السياسية، والإدارية، والاقتصادية، والاجتماعية، والعسكرية، والأمنية، والقضائية، والعقابية، وغيرها من المجالات الأخرى، ولا يجوز حصرها في جانب واحد أو نطاق محدود، كما يفهم من

(١) ابن سعد: الطبقات ٣/٢٩٢.

تعريف بعض الفقهاء لها حين حصروها في الجنايات أو طرق الإثبات في القضاء. وهو ما سيظهر لنا بجلاء من خلال الباب الثاني من هذه الدراسة، الذي يتناول تطبيقات السياسة الشرعية عند عمر في مختلف المجالات.

- يرى الفاروق أن السياسة الشرعية تمارس في جميع الظروف والأحوال، وهي بذلك تشمل حالة وجود النص؛ في فهمه وكيفية تطبيقه والظرف المناسب لذلك، كما فعل رضي الله عنه بالمولفة قلوبهم، عندما أوقف سهمهم من الزكاة، لما رأى أن الإسلام قد ظهر أمره وقويت شوكته، وأصبح المسلمون قادرين على حمايته ونشره.

وفي حالة عم وجود النص باستتباب الأحكام المحققة لمصالح الخلق، والتي لا تتعارض مع روح التشريع وقواعده العامة، كما فعل رضي الله عنه باستثناء العقارات من توزيع الغنائم على الجند الفاتحين.



لذلك فهي تعتمد على تفسير النصوص تفسيراً مصلحياً، أو الاجتهاد المبني على الأصول العامة والقواعد الكلية في التشريع فيما لا نص فيه، والذي يراعي مقتضيات العصر، وتغير الظروف والأحوال.

- أن السياسة الشرعية مقصودة للشارع، لأنها تعتمد على مقاصد الشرع الأساسية، والتي تهدف إلى إقامة الحق والعدل وتحقيق المصالح، فهي مُغيّاة بمقاصد الشرع دون غيره. ويظهر هذا -على سبيل المثال- في حوارهِ مع الصحابة الذين عارضوه الرأي بادئ الأمر في مسألة امتناعه عن تقسيم الأراضي المفتوحة على الجند الفاتحين، وغير ذلك من التعاليل التي كان يذكرها للأحكام السياسية التي كان يتخذها -رضى الله عنه-.

- أن السياسة الشرعية حتى يصدق عليها أنها شرعية، لا بد أن تعتمد على مصادر رئيسة أقرتها نصوص الشريعة ومبادئها العامة، فتستند إليها في تشريع ما تراه مناسباً من أحكام، وبذلك تكون السياسة الشرعية منضبطة، وبعيدة عن الأغراض والأهواء، وهو ما سيظهر لنا في سياسة الفاروق بوضوح من خلال الفصل التالي لهذا الفصل.

ومن خلال هذه السمات نستطيع أن نخلص إلى تعريف للسياسة الشرعية ينطبق عليه مفهوم السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه تصوراً وتطبيقاً، فنقول: إن السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب تعني:

"تدبير شؤون الدولة، وأمور الرعية من قبل أولي الأمر، على الوجه الأصح، في مختلف المجالات وفي جميع الظروف والأحوال، بما لا يتنافى مع مقاصد الشرع".

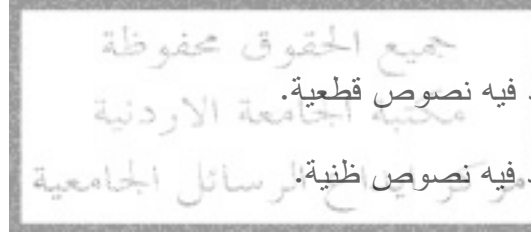
قيود التعريف:

- تدبير: قيد يشمل الأحكام النظرية والإجراءات العملية التطبيقية.
 - من قبل أولي الأمر: قيد يفيد أن السياسة الشرعية خاصة بمن له صفة الإلزام، وهو الحاكم أو من ينوب عنه من أصحاب السلطة.
 - الوجه الأصح: قيد يفيد جلب المصالح، وعمل موازنة بينها في حالة تعارضها، باختيار الأمتثل منها عن طريق الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص.
 - مختلف المجالات: قيد يفيد شمول السياسة الشرعية لجميع مناحي الحياة: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والقضائية، والعقابية، وغيرها من المجالات الأخرى، وبذلك يخرج حصر السياسة الشرعية في معناها الخاص.
 - جميع الظروف والأحوال: قيد يشمل حالة وجود النص في فهمه وتطبيقه، وحالة عدم وجوده. وبذلك يخرج قصر السياسة الشرعية على حالة عدم وجود النص فقط؛ لأنه يتنافى مع عمومية وشمول السياسة الشرعية.
 - بما لا يتنافى مع مقاصد الشرع: قيد يفيد تقييد أحكام السياسة الشرعية، بأن تكون نازلة على مقتضى قواعد الشريعة وأصولها العامة، وبذلك يخرج أي حكم سياسي يتناقض مع مبادئ التشريع، أو يصطدم مع نص شرعي مصادمة حقيقية.
- وس يظهر لنا مدى دقة هذا التعريف، وإسقاطه على المنهج العملي لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في ممارسته لأحكام السياسة الشرعية، من خلال فصول دراستنا اللاحقة - بإذن الله تعالى -.

المبحث الثالث

مجالات السياسة الشرعية عند عمر

ذكرنا أن السياسة الشرعية بمفهومها العام - وهو مفهومها عند عمر - تدخل في جميع مجالات الحياة الإنسانية دون استثناء لأي مجال من هذه المجالات، كما هو الشأن في الفقه الإسلامي ذاته، لأن السياسة جزء من هذا الفقه، وهي ما يعرف "بالفقه السياسي"^(١)، الذي يكون تحقيق المصلحة وتحري مقاصد الشرع هدفه وغايته الأساسية؛ ولذلك فإن السياسة الشرعية - أو الفقه السياسي عند عمر رضي الله عنه - تشمل في مجالها ابتداءً ما ورد فيه نصوص من الشارع، وما لم يرد فيه نصوص أصلاً، وفي المجال الأول سواء أكانت هذه النصوص قطعية أم ظنية، ضمن اعتبارات وضوابط شرعية معينة. وهو ما سنحاول توضيحه وبسط الكلام فيه من خلال هذا المبحث ضمن التقسيمات التالية:



النوع الأول: ما ورد فيه نصوص قطعية.
النوع الثاني: ما ورد فيه نصوص ظنية.
النوع الثالث: ما لم يرد فيه نصوص.

النوع الأول: ما وردت فيه نصوص قطعية

نعني بالنصوص القطعية: النصوص التي اتضحت فيها إرادة الشارع دون لبس أو غموض، فكانت هذه النصوص قطعية في دلالتها على أحكامها، فنثبتت بذلك شريعة عامة للناس، أو فقها ثابتاً في جميع الأزمان والأحوال^(٢).

وغالباً ما ورد هذا النوع من النصوص في مسائل معينة لا تتعداها، ومن الأمثلة عليها: النصوص الخاصة التي وردت في بيان أحكام العقائد، والعبادات، والحدود، والمواريث، والكفارات، وسائر المقدرات الشرعية. ويلحق بهذا أمهات الفضائل ومبادئ الأخلاق التي أقرتها الشريعة، وكل ما ثبت من الدين بالضرورة^(٣).

وهذا النوع من النصوص جاء مفصلاً من الشارع ومبيناً بما لا يجعل للسياسة الشرعية أو الاجتهاد فيه مدخلاً أو مجالاً لتغيير أحكامه، أو تحري المصلحة منه، لأن المصالح والحكم فيه ثابتة

(١) القرضاوي: السياسة الشرعية، ص ١٥.

(٢) أنظر: تاج: السياسة الشرعية، ص ٢٦.

(٣) خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص ٨٩، الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٩-٢٠.

لا تتغير ولا تتبدل باختلاف الأحوال والأزمان؛ ولذلك كان من شروط أعمال السياسة الشرعية - كما ذكرنا- أن لا تعارض نصاً شرعياً تفصيلياً خاصاً قطعي الثبوت والدلالة.

ولذلك فإنه لا يقال: إن السياسة الشرعية أو مصلحة المسلمين في أي زمان وتحت أي ظرف تقتضي المهادنة والمساومة على أمور العقيدة، أو التخفيف من الصلوات المفروضة، أو المساواة بين الذكر والأنثى في أنصبة الميراث أو جلد السارق أو حبسه بدلاً من قطع يده. فهذا لا يقول به عالم مرضي من أمة محمد (ص)، وسنرى كيف أنه توهم وأخطأ -هذا إن أحسنا به الظن- من ادعى جواز شيء كهذا متى اقتضت السياسة الشرعية أو المصلحة ذلك، محتجاً بفعل الفاروق عمر رضي الله عنه في بعض المسائل، مثل: إسقاطه لحد السرقة، أو وقفه لسهم المؤلف قلوبهم، أو تغييره لأحكام الطلاق ثلاثاً، على اعتبار أن المصلحة هي المقصود الشرعي الأول في تدبير الأحكام وتطبيقها على الخلق، فالأحكام تدور مع الصالح وجوداً وعدمًا، بحيث إن المصلحة عند معارضتها للنص تقدم عليه!! وليس هذا بدعا في الدين، بل "الفاروق كان في هذا الأمر حازماً صارماً، لم يتأخر حتى عن تغيير تفسير النصوص إذا اقتضت السياسة الشرعية أو مصلحة المسلمين ذلك"!!^(١).

وسنرى كيف أن سياسة عمر رضي الله عنه في مثل هذه المسائل التي وردت فيها نصوص خاصة قطعية لم تكن من باب تغيير أحكامها وتدبيرها مع المصلحة، وإنما كان يجري في تطبيق أحكامها على نحو مطابق لمقصود الشارع، ومحققاً للحكم والمعاني الغائبة المعتبرة في تشريعها، وبعبارة أخرى هي تحقيق لمناط الحكم في هذه النصوص والنظر في الشروط والموانع، وليس تعدياً أو تطاولاً عليها بتغيير أحكامها أو نسخها أو تعطيلها.

يقول الغر بن عبد السلام: "فأحكام الإله كلها مضبوطة بالحكم محالة على الأسباب والشرائط التي شرعها"^(٢).

وبناءً على هذا فإن إطلاق اسم السياسة الشرعية على أفعال عمر رضي الله عنه في مثل هذه المسائل يكون على اعتبار أن تطبيق هذه النصوص من غير مراعاة لمقصود الشارع وغايته من تشريعها -بالنظر إلى ما يحتف بالواقعة من ظروف وأحوال- سيؤدي إلى فوات المصالح والحكم المقصودة منها حتماً، وفي هذا مناقضة لأصل التشريع، وتعسف في تطبيقه.

يقول الجويني: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"^(٣).

ولذلك كان حسن الفهم لكل ن النص بشروطه والواقعة بظروفها، ومن ثم تنزيل أحدهما على الآخر؛ سياسة محصلة للمصلحة المقصودة ن النص شرعاً.

(١) المحمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام، ص ٢٢٧، وانظر: إسماعيل: قضايا في التاريخ الإسلامي، ص ٢١، وانظر: ما ينقله القرضاوي في كتابه السياسة الشرعية، ص ١٥٧-١٦٠، من أقوال نحو هذه لكتاب معاصرين ممن غلبت عليهم العلمنة والتعريب، حتى أن بعضهم قد تجاوز هذا زاعماً أن الله تعالى بقوله: (وأمرهم شورى بينهم) [الشورى: ٣٨] قد أثبت للأمة حق التشريع والنسخ فيما أرادت، "فالله عز وجل كان هو المشرع ابتداءً ثم غدا التشريع للأمة انتهاءً".

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١٥٣/٢.

(٣) البرهان ٢٩٥/١.

وأيضاً فإن انتفاء وجود مدخل للسياسة الشرعية في تغيير أحكام النصوص القطعية؛ لا ينبغي أن يكون للسياسة الشرعية دور أو أثر كبير في حماية مقاصد هذه النصوص وأحكامها والمحافظة عليها، وتوفير الأجواء الملائمة لأدائها والقيام بها على أكمل وجه، وأحسن صورة.

فتحريق كتب البدع والضلال مثلاً، والحجر على أصحابها المفسدين ومحاربتهم، سياسة للمحافظة على سلامة العقيدة ونقائها^(١).

وبناء المساجد والعمل على انتشارها في جميع أرجاء الدولة المسلمة، وإيجاد الوعاظ والمرشدين في كل تجمع وبيئة: سياسة لتهيئة أجواء العبادة الصحيحة، ونشر منابر الوعي والثقافة بين المسلمين^(٢).

وتحريق أماكن اللهو والفسق والمجون، ومنع مظاهر التبرج والاختلاط^(٣)؛ سياسة في المحافظة على الأخلاق والفضائل، ومنع انتشار الفجور والرذيلة والفساد بين الناس^(٤)... وهكذا.

بل إن مجرد تطبيق هذه النصوص القطعية كما وردت من الشارع دون تعديل أو تغيير أو إضافة أو نقص؛ يتضمن سياسة شرعية؛ لما فيه من المحافظة على إرادة الشارع، وتحصيل المصالح الشرعية المترتبة على ذلك.

وقبل الخروج من هذه المسألة أجبنا أن أجلي الأمر عن واحدة من الشبهات التي ترد عليها، ألا وهي قول القائل: إذا كانت العبادات وأحكامها توقيفية لا مجال فيها للسياسة أو الاجتهاد، فكيف يقال في فعل عمر رضي الله عنه من جمع الناس على صلاة التراويح في شهر رمضان خلف إمام واحد، مع أن رسول الله (ص) قضى والأمر على غير ذلك، حتى قيل إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه هو أول من جمع الناس على قيام شهر رمضان؟^(٥).

ابتداءً نقول: إنه ثبت عن رسول الله (ص) نذب المسلمين إلى قيام رمضان، فقال: "من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه"^(٦).

أما كيفية أداء النبي (ص) والمسلمين في عهده لهذه الصلاة؛ فنتبين ذلك الأحاديث الواردة في هذا الموضوع، منها: ما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: "إن النبي (ص) صلى في المسجد ذات ليلة فصلى بصلاته ناس، ثم صلى القابلة فكثر الناس، ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة أو

(١) وسنرى من سياسة عمر في هذا: قطعه لشجرة الرضوان، وتأديبه بالضرب والنفي والمقاطعة لمن اشتغل بالسؤال عن متشابه القرآن.

(٢) وسنرى من سياسة عمر في هذا: بعثه إلى كل أهل بلد إماماً على صلاتهم، ومن يعلمهم الفقه والدين ويعظهم، وبعثه المرشدين والقراء مع الجيوش، وتوسعته للحرمين المكي والمدني وفرشهما بالحصى وإنارتها.

(٣) أنظر: ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٨٨/٢، وابن القيم: الطرق الحكمية، ص ٢١٧-٢١٨.

(٤) وسنرى من سياسة عمر في هذا: تحريقه لحانوت رويشد النقي الذي كان يبيع فيه خمرأ، ونفيه لنصر بن حجاج لتشبيب النساء به، وإهداره لدم المعتدي على الأعراض، وغير ذلك.

(٥) ابن سعد: الطبقات ٢٨١/٣، تاريخ الطبري ٢٠٩/٤، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٤٧، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٨.

(٦) صحيح البخاري ٢٥٠/٤، صحيح مسلم ٣٩/٦-٤٠.

الرابعة، فلم يخرج إليهم رسول الله (ص)، فلما أصبح قال: قد رأيت الذي صنعتم، فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أنني خشيت أن تفرض عليكم. وذلك في رمضان^(١).

وأخرج أصحاب السنن عن أبي ذر قال: "صنا مع رسول الله (ص) فلم يقم بنا حتى بقي سبع من الشهر، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل، ثم لم يقم بنا في السادسة، فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل، فقلنا: يا رسول الله لو نفلتنا بقية ليلتنا هذه، فقال: إنه من قام مع الإمام حتى ينصرف كتب له قيام الليل. قال: ثم لم يقم بنا في الرابعة، فلما كانت الثالثة جمع أهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح -قلت له: وما الفلاح؟ قال: السُّحور- ثم لم يقم بنا بقية الشهر"^(٢).

فهذه الأحاديث -كما يقول الشوكاني- استدلت بها العلماء على صلاة التراويح؛ لأن النبي (ص) صلى في المسجد وصلى من خلفه الناس ولم ينكر عليهم، وكان ذلك في رمضان، ولم يترك ذلك إلا خشية الافتراض، فصح الاستدلال به على مشروعية مطلق التجمع في النوافل في ليالي رمضان^(٣).

ويقول الشاطبي معلقاً على هذه الأحاديث: "لكنه لما خاف افتراض القيام على الأمة أمسك عن ذلك .. ففي هذه الأحاديث ما يدل على كونه سنة، فإن قيامه أولاً بهم دليل على صحة القيام في المسجد جماعة في رمضان، وامتناعه بعد ذلك من الخروج خشية الافتراض لا يدل على امتناعه مطلقاً، لأن زمانه كان زمان وحي وتشريع، فيمكن أن يوجى إليه إذا عمل به الناس بالإلزام، فلما زالت علة التشريع بموت رسول الله (ص) رجع الأمر إلى أصله، وقد ثبت الجواز فلا ناسخ له"^(٤).

ومما تقدم من أحاديث واستدلال العلماء بها يثبت لنا أصل المشروعية في الاجتماع على قيام رمضان، وإنما لم يداوم النبي (ص) على هذا الاجتماع تخفيفاً على أمته، ورفعاً للحرص عنهم خشية الافتراض، أو أن يظن الناس ذلك، بل إن تصريح النبي (ص) بالسبب الذي لأجله ترك المداومة على الاجتماع عليها فيه دلالة على أن الاجتماع هو الأكثر ندبا في المشروعية، إذ لولا هذه العلة لما تركه النبي (ص).

وعليه فإن ما فعله عمر رضي الله عنه من جمع الناس على قيام رمضان خلف إمام واحد - بعد أن زال السبب الذي من أجله لم يداوم الرسول (ص) على جمعهم - لم يكن فيه ابتداع أو مخالفة للنصوص، أو إقحام للسياسة الشرعية في غير مجالها. أما أن أبا بكر لم يقم في خلافته بما قام به عمر رضي الله عنهما، فهذا لا يغير من حقيقة الأمر شيئاً، ولا يُخل بأصل المشروعية الثابت بفعله (ص) ودلالة قوله.

ومع ذلك فإن الشاطبي يعلل عدم قيام أبي بكر رضي الله عنه بذلك لأحد أمرين: "إما لأنه رأى أن قيام الناس آخر الليل وما هم به عليه كان أفضل عنده من جمعهم على إمام أول الليل -

(١) صحيح البخاري ١٠/٣، صحيح مسلم ٤١/٦.

(٢) سنن أبي داود ٥٠/٢، سنن ابن ماجه ٤٢٠/١، سنن الترمذي ١٦٩/٣. وقال: "حديث حسن صحيح"، سنن

النسائي ٨٣/٣-٨٤، ٢٠٢، سنن البيهقي ٤٩٤/٢، وصححه الألباني في إرواء الغليل ١٩٣/٢ وقال: "رجاله كلهم ثقات".

(٣) نيل الأوطار ٦٢/٣.

(٤) الاعتصام ١٣٢/١.

ذكره الطرطوشي-، وإما لضيق زمانه رضي الله عنه عن النظر في هذه الفروع، مع شغله بأهل الردة وغير ذلك مما هو أوكد من صلاة التراويح^(١).

أما السبب المباشر الذي دفع عمر رضي الله عنه إلى جمع الناس على صلاة التراويح فيبيته الحديث الذي رواه البخاري: "أن عمر بن الخطاب رضي الله عنهن خرج ليلة في رمضان إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرَّهْط، فقال عمر: إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب. فخرج ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم، فقال عمر: نعمت البدعة هذه، والتي ينامون عليها أفضل من التي يقومون -يعني آخر الليل-. وكان الناس يقومون أوله"^(٢). وتذكر الروايات أن ذلك كان سنة ١٤هـ، وكتب بذلك إلى البلدان يأمرهم به، وجعل للناس قارئين: قارئاً يصلي بالرجال وقارئاً يصلي بالنساء^(٣).

ولا شك أن هذا الذي فعله عمر رضي الله عنه من جمع الناس على القيام في شهر رمضان خلف إمام واحد، بعد أن رأهم يصلون أوزاعاً متفرقين -يتضمن مظهراً من مظاهر الوحدة بين المسلمين التي حرص الشارع عليها، ونبذاً لكل مظاهر الفرقة فيما بينهم، عدا عما فيه من إظهار لهذه الشعيرة والحرص على أدائها، وهو ما يلمس آثاره الخيرة كل مسلم حتى يومنا هذا، كما لمس ذلك من قبل سلفنا الصالح، ويكفيها في ذلك ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: أنه خرج -بعد وفاة عمر- أول ليلة من شهر رمضان، فسمع القراءة من المساجد، ورأى القناديل تزهر، فقال: "نور الله لعمر في قبره، كما نور مساجد الله بالقرآن"^(٤).

ويبقى السؤال: لم سمي عمر ذلك بدعة وقد ثبت مشروعيتها الجمع عن الرسول (ص)؟.

يجيب على هذا الشاطبي بقوله: "إما سماها بدعة باعتبار ظاهر الحال من حيث تركها رسول الله (ص)، واتفق أن لم تقع في زمان أبي بكر رضي الله عنه، لا أنها بدعة ف المعنى؛ فمن سماها بدعة بهذا الاعتبار فلا مشاحة في الأسامي"^(٥).

وكذلك قال ابن عبد البر: "وأما قول عمر: نعمت البدعة، فإن البدعة في لسان العرب: اختراع ما لم يكن وابتدأه، فما كان من ذلك في الدين خلافاً للسنة التي مضى عليها السلف؛ فتلك بدعة لا خير فيها وواجب ذمها، والنهي عنها والأمر باجتنابها، وهجران مبتدعها إذا تبين له سوء مذهبه. وما كان من بدعة لا تخالف أصل الشريعة والسنة -فتلك نعمت البدعة كما قال عمر، لأن أصل ما فعله سنة"^(٦).

فظاهر الأمر أن النبي (ص) وأبو بكر لم يداوما على العمل بذلك، فلذلك سماه عمر بدعة، لا أنه أحدث أمراً على خلاف ما ثبت من السنة.

النوع الثاني: ما وردت فيه نصوص ظنية

(١) المرجع السابق ١/١٣٢.

(٢) صحيح البخاري ٤/٢٥٠.

(٣) ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨١، تاريخ الطبري ٤/٢٠٩، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٤٧.

(٤) ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٥٠، ابن قدامة: المغني ١/٨٠٠، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٨.

(٥) الاعتصام ١/١٣٣.

(٦) ابن عبد البر: الاستنكار ٢/٣١٦.

ونعني بالنصوص الظنية هنا أمرين: النصوص التي جاءت ظنية في دلالتها على أحكامها فلم تتضح فيها إرادة الشارع بشكل قاطع. والنصوص التي يظهر ربط الحكم فيها بالمصلحة وبنائوه على تحقيقها، بحيث إذا لم يعد حكم النص محققاً لهذه المصلحة في زمان ما أو نتيجة لظرف ما؛ فإن الحكم يتغير وفق ما يحقق هذه المصلحة التي هي مناط الحكم وعلته؛ لأن الأحكام تدور مع علها وجوداً وعدمًا.

وبمعنى آخر: فإن هذا النوع من النصوص يشمل -إضافة إلى النص الظني الدلالة- الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، وإنما تختلف باختلاف العصور والأحوال، وتتبدل بتبدل المصالح، وتتغير بتغير الظروف والمجتمعات، فهي ليست من الأحكام التي تبنى على مصلحة ثابتة لا يريد الشارع تغييرها^(١).

ومن الأمثلة على النوع الأول وهي النصوص الظنية في دلالتها: الآية التي تبين تقسيم الغنائم، فقال تعالى: (واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل)^(٢). فهذه الآية نصت على مصارف معينة لخمسة الغنائم، ولم تتعرض لتوزيع الأخماس الأربعة الباقية، ولو قصد الشارع -جل جلاله- حكماً ثابتاً لا يتغير في الأخماس الأربعة الباقية لبينة كما هو الشأن في الخمس، ولذلك ثبت من سنة النبي (ص) أحكام مختلفة في التصرف في الغنائم بعد تخميسها -كما سيأتي بيانه لاحقاً-^(٣)، فدل هذا على أن الحكم في ذلك يتبع المصلحة التي يقدرها الإمام صاحب الولاية العامة، فكان ذلك من السياسة الشرعية والتدابير المصلحية التي يقتضيها نظام الجندية في الإسلام^(٤).

يقول البناء مبيناً الحكمة من جعل النصوص تتعرض للأمور الكلية دون تعرضها كثيراً للتفاصيل الجزئية: "حتى يكون في نص القانون سعة بحيث يمكن أن يطبق على ما يجد من حاجات ويحدث من جزئيات، لأنه قانون عام وضع للناس كافة في كل زمان ومكان، فلا بد أن تتقبل نصوصه المصالح المختلفة، ويكون لولاية الأمر الديني الذين يتولون تشريع الأحكام للناس فيها سعة، وذلك هو المثل الأعلى للتشريع الذي يراد أن يكون شرعاً لجميع الأمم في مختلف العصور"^(٥).

ونشير هنا إلى أن اجتهاد عمر -وغيره- السياسي في النصوص الظنية التي تحتل أكثر من معنى، يكون محصوراً فيما يحتمله النص من هذه المعاني، فيرجح بعض الدلالات على بعض اعتماداً على المصلحة العامة في ذلك، لا أنه اجتهاد مطلق أو مفتوح يخوله تأويل هذه النصوص بما يخالف جميع المعاني المحتملة للنص؛ لأن هذا سيؤدي بالنتيجة إلى إهدار هذه النصوص بالكلية وفوات القصد التشريعي منها. ومعنى هذا أن هذه النصوص بما تحويه من معاني ودلالات؛ تضع أطراً ومبادئ عامة يجب تفعيلها عند التطبيق أو التدبير السياسي.

(١) أنظر: تاج: السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامي، ص ٢٦-٢٧، خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص

فيه، ص ١٧٥، عمرو: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، ص ٢٧.

(٢) الأنفال: ٤١.

(٣) أنظر: سياسة عمر في هذه المسألة، ص وما بعدها.

(٤) أنظر: الزرقا: المدخل الفقهي ١٦٤/١-١٦٥ "هامش".

(٥) البناء: مذكرات السياسة الشرعية، ص ١٦.

ومن الأمثلة على النوع الثاني وهو النصوص المبنية على المصلحة المتغيرة أو المعللة بها: نهيه (ص) عن بيع الحار للبادي، وقوله بعد ذلك: "دع الناس يرزق الله بعضهم من بعض"^(١)، وكذلك نهيه (ص) عن تلقي الركبان بالسلع حتى يُهبط بها إلى الأسواق^(٢).

فنهى (ص) في مثل هذه الأحاديث ليس لذات المنهي عنه^(٣)، وإنما لكونه يمنع تحقق مصلحة عامة تتمثل في أن أهل البادية يكونون عادة أرفق بالسعر من أهل الحضر، فإذا باع لهم الحاضر - العالم بالسعر وبحاجة الناس إلى السلعة - انتفى حصول هذا الرفق.

يقول ابن القيم: "فنهى الحاضر العالم بالسعر أني توكل للبادي الجالب للسلعة؛ لأنه إذا توكل له سمع أن جنس الوكالة مباح؛ لما في ذلك من زيادة السعر على الناس"^(٤).

وجاء في بداية المجتهد: "والذين منعه انتفقوا على أن القصد بهذا النهي هو إرفاق أهل الحضر، لأن الأشياء عند أهل البادية أيسر من أهل الحاضرة، وهي عندهم أرخص، بل أكثر ما يكون مجاناً عندهم: أي بغير ثمن"^(٥).

ولذلك فإذا تبدلت الظروف والأحوال وصار بيع الحار للبادي فهي مصلحة أكبر للعامة، أو انتفت المفسدة المترتبة على ذلك الأمر ما، كأن يصبح سعر السلع في الأسواق معلوم للبادي كما هو للحاضر، أو يكون في ترك أهل البادية ينزلون بالسلع إلى الأسواق إلحاق ضرر بهم؛ نتيجة ما يمكن أن يكلفهم ذلك من نفقات وأجور زائدة - فإن الحكم يتغير تبعاً لذلك، ولا يبقى النهي قائماً، لأن المصلحة هي مناط الحكم وعلته، فإذا انتفت أو تغير وجهها وجب أن يتغير الحكم تبعاً لها.

وكذلك الحال في مسألة التسعير - التي سيأتي ذكرها لاحقاً^(٦) - فقد امتنع النبي (ص) عن التسعير على التجار عندما طلب منه الصحابة ذلك، مبيناً أن التسعير على التجار وهو إجبارهم على البيع بسعر معين؛ فيه مظلمة عليهم ما داموا لم يتدخلوا في رفع الأسعار، وإنما كان الغلاء تلقائياً لظروف خارجة عن إرادتهم، ومعنى هذا أنهم إذا تدخلوا في رفع الأسعار وتلاعبوا بها؛ فإن التسعير يكون واجباً عليهم لرفع الظلم الواقع من قبلهم على الناس، عملاً بحكمة الحديث ذاتها، وهي رفع الظلم حيثما وقع.

وليس هذا - أي تغير الحكم بتغير وجه المصلحة في الفعل أو الترك - شيئاً مبتدعاً في الدين، بل هو عين ما جاء به النهج التشريعي في النصوص ذاتها، فنجد النص يحوي الحكمين للمسألة الواحدة تبعاً لتغير وجه المصلحة فيها. ومن لك قوله (ص): "تهيتكم عن زيارة القبور فزوروها -

(١) صحيح مسلم ١٦٥/١٠.

(٢) صحيح البخاري ٣٧٣/٤، صحيح مسلم ١٦٢/١٠، ١٦٤.

(٣) يبين الشيخ عبد الله دراز وجه ذلك في شرحه على "الموافقات للشاطبي" ٢٥٩/٣، فيقول: "لأن في بيع الحاضر للبادي نصح له، وهو مطلوب، وتركه منهي عنه، لكن هاذ الترك فيه تعاون ورفق بأهل الحضر، لأن البدوي يبيع لهم حسبما يفهم هو في الأسعار، لكن الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر، وفيه تضيق عليهم، فألغى النهي عن ترك النصح وروعي المطلوب وهو التعاون رفقاً بالحضر، وتقديماً للمصلحة العامة".

(٤) الطرق الحكمية، ص ٢٠٤.

(٥) ابن رشد: بداية المجتهد ١٦٦/٢.

(٦) أنظر ص.

فإنها تذكر الموت-، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً^(١).

وجاء في حديث آخر بيان سبب نهيه (ص) عن أتحار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ثم رفعه لها النهي: أن رسول الله (ص) قال: "من ضحى منكم فلا يصبحن في بيته بعد ثلاثة شيئاً فلما كان في العام المقبل قالوا: يا رسول الله نفعل كما فعلنا عام أول، فقال: لا، إن ذاك عام كان الناس فيه بجهد فأردت أن يفشو فيهم"^(٢). أي حتى يشيع لحم الأضاحي في الناس وينتفع به المحتاجون^(٣).

ومن الأمثلة على سياسة عمر رضي الله عنه التي تتدرج تحت هذا النوع: أنه منع بعض كبار الصحابة الذين يُنظر إليهم ويقتدى بهم، منعهم من الزواج بالكتائيات في ظرف معين، مع أن الزواج منهن مباح بنص قوله تعالى: (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتوهن أجورهن)^(٤)، وما ذاك إلا لأنه خشى أن تتقلب المصلحة التي قصدها الشارع من إباحة الزواج منهن إلى مفسدة، تتمثل في وقوع الفتنة بني نساء المسلمين ببقائهن بلا أزواج نتيجة إقبال رجال المسلمين على الزواج بالأجنبيات، أو في موقعة المومسات منهن، أو غير ذلك من المفسدات الأخرى التي سنأتي على ذكرها لاحقاً^(٥).

ويدخل في هذا النوع أيضاً ما فعله رضي الله عنه من اجتهاد في سهم المؤلفة قلوبهم^(٦)، الوارد في آية الصدقات بقوله تعالى: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم)^(٧)، حيث منعهم من هذا السهم الذي كان يعطى لهم في زمن رسول الله (ص) وزمن أبي بكر رضي الله عنه؛ وذلك لأن العلة في إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة إنما هي إغزاز دين الله تعالى، وهي مصلحة ظاهرة، فلما تبدلت الحال بغلبة أهل الإسلام في زمانه رضي الله عنه لم تعد هذه المصلحة التي هي علة الحكم متحققة في إعطائهم، بل صار الإغزاز -كما يقول البابرتي- في المنع^(٨)، فتغير الحكم تبعاً لذلك دون نسخ له أو تعطيل؛ لأن "الأصل أن تزول الأحكام بزوال عللها"^(٩)، فإذا عادت العلة عاد الحكم، وهو إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة.

النوع الثالث: ما لم يرد فيه نص أصلاً

ويشمل هذا النوع المسائل والقضايا التي لم يرد في بيان حكمها نصوص خاصة من الكتاب أو السنة أو الإجماع، وليس في محلها من الأحكام التي جاءت بها النصوص نظير يقاس عليه.

غير أن مثل هذه المسائل المستجدة وإن لم ترد فيها نصوص خاصة من الشارع؛ فإن الشريعة لم تخل من الدلالة على بيان أحكامها بالجملة، من خلال ما جاءت به من مبادئ عامة وقواعد كلية

(١) صحيح مسلم ٤٦/٧، ١٣٤/١٣-١٣٥.

(٢) صحيح البخاري ٢٤/١٠، صحيح مسلم ١٣٣/١٣.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ١٣٣/١٣.

(٤) المائدة: ٥.

(٥) أنظر ص وما بعدها.

(٦) أنظر ص وما بعدها.

(٧) التوبة: ٦٠.

(٨) العناية على الهداية "مطبوع مع شرح فتح القدير" ٢٦٠/٢.

(٩) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٥/٢.

في التشريع، تمثل ضوابط شرعية لاستنباط ما لا ينتهي من أحكام الجزئيات والوقائع في كل ما يعرض للناس في حياتهم إلى قيام الساعة، وهذا معنى كون شريعة الإسلام هي شريعة الخلود الباقية ما بقيت الدنيا، لا يطرأ عليها نسخ ولا تغيير، فهي -نظراً لما تحويه من عوامل السعة والمرونة- تفي بجميع الأحكام والقوانين التي تحتاج إليها البشرية في تدبير شؤونها وتنظيم حياتها، وبما يواكب جميع مراحل تطورها ورفيها، ويكفل لها الأمن والسعادة في العاجل والآجل^(١).

هذا هو ما يشهد له قوله تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء)^(٢)، وقوله (ص): "تركتم فيكم أمريين لن تضلوا ما تمسكتم بهما، كتاب الله وسنة رسوله"^(٣).

يقول عبد الرحمن تاج معقّباً على الآية: "قالقرآن الذي هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي تبيان لكل شيء من حيث إنه قد أحاط بجميع الأصول والقواعد التي لا بد منها في كل قانون ونظام.

وذلك: كوجوب العدل، والشورى، ورفع الحرج، ودفع الضرر، ورعاية الحقوق لأصحابها، وأداء الأمانات إلى أهلها، والرجوع بمهام الأمور إلى أهل الذكر والاختصاص، وما إلى ذلك من المبادئ العامة التي لا يستطيع أن يشذ عنها قانون يراد به صلاح الأمم وإسعادها.

وهو تباين لكل شيء من حيث إنه قد أحاط أيضاً بأصول ما يلزم لحفظ المقاصد التي لم تأت الشرائع السماوية ولم تنتشأ القوانين إلا لخدمتها والمحافظة عليها، فإن عليها يقوم أمر الدين والدنيا، وبالمحافظة عليها ينتظم شأن الأفراد والجماعات، وهي المقاصد الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال"^(٤).

ويقول ابن تيمية في هذا الصدد: "إن القرآن والحديث فيهما كلمات جامعة، هي قواعد عامة وقضايا كلية تتناول كل ما دخل فيها، وكل ما دخل فيها فهو مذكور في القرآن والحديث باسمه العام، وإلا فلا يمكن ذكر كل شيء باسمه الخاص"^(٥).

ومن ذلك يظهر أن دور السياسة الشرعية في هذا المجال واسع جداً، يتمثل في إيجاد الأحكام المصلحية القادرة على مسايرة الأزمنة، والوفاء بمتطلبات الحياة وتطوراتها في مختلف المجالات على وجه يتفق مع المبادئ العامة في التشريع.

ومن الأمثلة على سياسة عمر رضي الله عنه في هذا المجال ما فعله من إنشاء بيت المال، والدواوين وتقسيمها، وإيجاد موارد مالية جديدة للدولة، وإقرار نظام الرواتب والأرزاق والأعطيات، وتنظيم الجيوش، وحراسة الثغور، وجعل الجندية في فئة خاصة من المسلمين، واتخاذ السجون

(١) أنظر: تاج: السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، ص ٤٦-٤٧، خلاّف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص ١٦١-١٦٢، القرضاوي: السياسة الشرعية، ص ٦٥-٦٦.

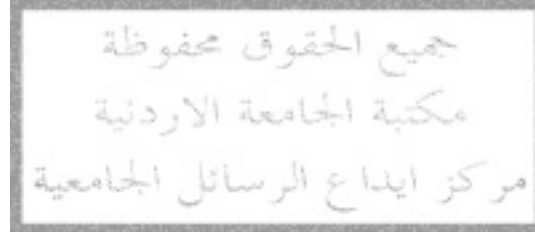
(٢) النحل: ٨٩.

(٣)

(٤) السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، ص ٤٧-٤٨.

(٥) مجموع الفتاوى ٢٠٦/٣٤-٢٠٧.

وتخطيط المدن والشوارع، وتوسيع الحرم المكي وإنارته، وغير ذلك من الأمور التي تحقق مصلحة الدولة والأفراد وترقى بهم^(١).



(١) سنأتي على بيان ذلك ونحوه لاحقاً.

الفصل الثاني

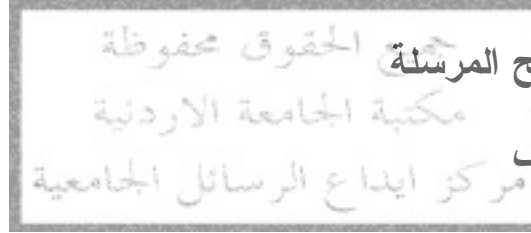
مصادر السياسة الشرعية عند عمر

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: القياس

المبحث الثاني: الاستحسان

المبحث الثالث: سد الذرائع



المبحث الرابع: المصالح المرسلات

المبحث الخامس: العرف

ذكرنا أنه لا بد للسياسة الشرعية حتى تكون منضبطة ويصدق عليها أنها شرعية، أن تكون مستندة إلى مصادر نصية أو أدلة اجتهادية أقرتها نصوص الشرعية، وهو الأمر الذي ظهر جلياً في سياسة الفاروق، فلم يكن رضي الله عنه يصدر الأحكام ويسن القوانين في الدولة ما لم تكن منوطة بتحقيق مقاصد الشرع، ونازلة على أصوله وقواعده الكلية.

ويمكن إجمال أهم الأدلة التي كان يستند إليها الفاروق في ممارسته للسياسة الشرعية، فيما يلي: القياس، والاستحسان، وسد الذرائع، والمصالح المرسله، والعرف.

هذا بالإضافة إلى نصوص الكتاب والسنة ذاتها، التي تعتبر أولى مصادر السياسة الشرعية وأهمها بما حوته من قواعد كلية ومبادئ تشريعية عامة، تقضي باليسر ورفع الحرج ونفي الضرر، وحفظ الحقوق وأداء الأمانات ودفع المظالم، وإقرار العدل والشورى والتعاون. فقد كان عمر رضي الله عنه حريصاً في سياسته للمسلمين وأمور الدولة أن يكون ملتزماً بنصوص الكتاب والسنة الشرعية، وأن لا يخرج عن مقتضاهما في جميع مجالات سياسته: المالية والجهادية والقضائية والعقابية .. وغيرها، وأنه كان دائماً يبحث عن النصوص أولاً ويطلبها من مظانها من الأصحاب ويدقق فيها، وهو ما تشهد له الآثار الكثيرة عنه رضي الله عنه، لأن السياسة الشرعية عند عمر وغيره من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم كانت في حقيقتها سياسة المسلمين بشرع الله تعالى، وإن أوضح ما يعبر عن هذا الشرع هو النصوص الواضحة الصريحة الصادرة منه.

ولذلك آثرنا في هذا الفصل أن نبحت المصادر الاجتهادية أو التبعية لأحكام السياسة الشرعية التي ذكرنا آنفاً، وليس النصية أو الأصلية، ثم نخصص بعد ذلك فصلاً آخر مستقلاً لتعامل عمر رضي الله عنه مع نصوص الكتاب والسنة في هذا المجال -بإذن الله تعالى-.

المبحث الأول

القياس

القياس مصدر خصب للسياسة الشرعية، وهو مظهر للحكم لا منشئ له^(١)، ويتفق جمهور الفقهاء على أن القياس حجة تثبت به الأحكام، غير أن القياس لا يمكن أن يتحقق إلا في الأحكام المعقولة المعنى، أما الأحكام غير المعللة بعلة معقولة، ما استأثر الله بعلمه وحكمته، أو التي تدلّ النص على خصوصيتها، فإنها لا يجري فيها القياس^(٢).

ويعرف العلماء القياس بأنه: "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم ؟؟؟، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما"^(٣).

أو: "إلحاق فرع بأصل في الحكم لعلّة متحدة بينهما لا تعرف بمجرد اللغة"^(٤).

ومن ذلك يظهر أن القياس نوع من دلالة اللفظ على الحكم بالمعقول؛ فإن اللفظ متى دل بمقتضى وضعه على حكم واقعة، وعرف العقل علة الحكم، ثم وجد هذه العلة متوفرة في واقعة أخرى، حصل له إدراك واعتقاد، بأن الواقعتين متساويتان ف الحكم، وتعليل الأحكام وإناطتها بعلمها دليل على حجية القياس عند عدم وجود النص، بحيث إذا تحققت العلة أو المقصد الشرعي المنصوص عليهما في واقعة لا نص فيها، أمكن إلحاقها بالمنصوص عليه في الحكم^(٥).

والقياس حجة ثبت استعماله في الكتاب والسنة والمعقول، لأنه قائم ببساطة على فكرة "إعطاء النظير حكم نظيره"^(٦)، وهذا أمر لا ينقضه نص ولا معقول.

(١) أنظر: تاج: السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامي، ص ٥٧.

(٢) أنظر: بدان: أصول الفقه الإسلامي، ص ١١٤، ١٥٩.

(٣) الغزالي: المستصفى ٢/٢٢٨.

(٤) أنظر: التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/٥٢.

(٥) الجليدي: شريعة المجتمع بين النظرية والتطبيق، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ص ٢٧.

(٦) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/١٣٣.

يقول ابن القيم: "قد اشتمل القرآن على بضرة وأربعين مثلاً، تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم"^(١).

ويقول أيضاً: "قد فطر الله سبحانه عباده على أن حكم النظر حكم نظيره، وحكم الشيء حكم مثله، وعلى إنكار التفريق بين المتماثلين، وعلى إنكار الجمع بين المختلفين، والعقل والميزان الذي أنزله الله سبحانه شرعاً وقدرأً يأبى ذلك"^(٢).

وقد لخص المزني صاحب الإمام الشافعي فكرة القياس وحجته أبلغ تلخيص، فقال: "الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا، وهلمّ جراً، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس، لأنه التشبيه بالأمر والتمثيل عليها"^(٣).

وبذلك نرى أن القياس هو أحد أصول الشريعة، ولا يستغني عنه فقيه، وهو - كما يقول الزرقا - "أعظم أثراً من الإجماع في كثرة ما يرجع إليه من أحكام الفقه"^(٤).

ولا نريد أن نكثر هنا من الحديث عن القياس وأدلة حجتيه وأنواعه وشروطه ومذاهب الفقهاء فيه، وإنما يهمنا أن نبين أن القياس يعتبر وسيلة عظيمة لتوسيع دائرة النصوص المحدودة، ونمو الشريعة وتطورها وقدرتها على استيعاب ما لا يتناهى من القضايا والحوادث المتجددة، فهو طريق ضروري وهام لحل مشكلات الناس وقضاياهم المستحدثة، وتدبير أمورهم وشؤونهم وفق ما تقتضيه أحكام الشريعة. وهذا مما ترمي إليه السياسة الشرعية.

وأبرز ما يدل على اعتماد الفاروق رضي الله عنه على القياس في سياسته الشرعية، ما جاء في كتابه إلى أبي موسى الأشعري، الذي يرشده فيه إلى سياسة القضاء وطريقته المثلى، حيث يقول: "ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قاييس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق"^(٥).

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/١٣٠.

(٢) المرجع السابق ١/١٩٦.

(٣) المرجع السابق ١/٢٠٥.

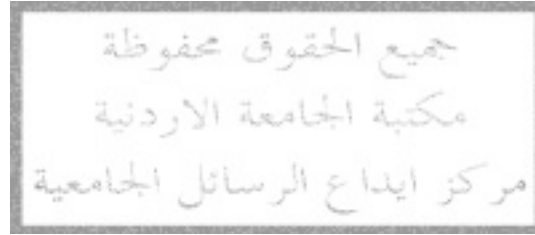
(٤) الزرقا: المدخل الفقهي ١/٦٧.

(٥) أنظر تخريج كتاب عمر في القضاء لأبي موسى رضي الله عنهما: ص.

ومن الوقائع العملية الدالة على ذلك إسقاطه لحد السرقة في عام المجاعة بالنسبة للمضطر، لأن فيه ما يؤدي إلى القول بإباحة أخذ مال الغير من غير إذنه، قياساً على إباحة أكل الميتة المحرمة أصلاً عند الاضطرار. وصورة هذا القياس أن يقال إن المسروق كالميتة في التحريم، وأكل الميتة للمضطر جائز، فأكل المسروق مثله.

كما قاس رضي الله عنه باقي الحدود على حد السرقة الذي نهى الرسول (ص) عن إقامة في الغزو^(١)، فمنع إقامة أي حد في الغزو^(٢).

هذا وسيأتي معنا المزيد من الأمثلة والشواهد على اجتهاد عمر السياسي المستند إلى القياس لاحقاً.



(١) سبق تخريجه: ص.

(٢) أبو يوسف: الخراج، ص ١٨٧، ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٥-٦.

المبحث الثاني

الاستحسان

ويكمل القياس الذي يغني الفقه الإسلامي بوجه عام، وفقه السياسة الشرعية بوجه خاص بالأحكام والحوالو الاستحسان، والاستحسان في طبيعته استثناء من الحكم العام للقياس أو القاعدة الكلية، متى كان في أعمالهما واطرادهما ما يؤدي إلى غلوّ ومشقة في الأحكام، فيأتي دور الاستحسان ليمنع هذا الغلو، ويرفع هذه المشقة بطرق شرعي معتبر.

يقول ابن رشد: "الاستحسان الذي يكثر استعماله، حتى يكون أعم من القياس، هو أن يكون طرد للقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم، يختص به ذلك الموضوع"^(١).

وهذا ما يؤكد الإمام الشاطبي: فيبين أن إجراء القياس مطلقاً قد يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج^(٢).
ويبرز هذا المعنى جلياً من خلال تعريف الفقهاء للاستحسان:

حيث عرفه الكرخي، بقوله: "هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه بوجه هو أقوى"^(٣).

ويعرفه الشاطبي، بأنه: "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي"^(٤).

ويقول ابن العربي المالكي في تعريفه: "الاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته"^(٥).

(١) الشاطبي: الاعتصام ٣٤٧/٢.

(٢) الموافقات ٢٠٦/٤-٢٠٧.

(٣) التفتازاني: التلويح على التوضيح ١٧٢/٢، الطوفي: شرح مختصر الروضة ١٩٨/٣.

(٤) الموافقات ٢٠٦/٤.

(٥) الشاطبي: الاعتصام ٣٤٧/٢، والمرجع السابق ٢٠٧/٤-٢٠٨.

ومفاد ذلك: أن الاستحسان هو قطع المسألة عن نظائرها في الحكم؛ فهو عكس القياس الظاهر، الذي هو إلحاق المسألة بنظائرها، ولا يعني هذا أن الاستحسان هو خروج عن مقتضى الأدلة، بل هو نظر إلى لوازمها ومآلاتها، والذي يحتمه العلم بمقاصد الشرع.

يقول الإمام الشاطبي: "إِن من استحسَن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك"^(١).

وبناءً على العلة أو الوجه الذي لأجله تقطع المسألة الاستحسانية عن نظائرها القياسية، يمكن تقسيم الاستحسان باعتباره نظراً اجتهادياً إلى نوعين رئيسيين:

١- الاستحسان القياسي أو "القياس الخفي"

وصورته أن يتنازع المسألة قياسان، أحدهما: ظاهر جلي يقتضي حكماً هو المتبادر في المسألة، والثاني: قياس خفي -بعيد عن الذهن- يقتضي حكماً مغايراً، ولكنه أقوى أثراً، وأسدّ نظراً، وأصح استنتاجاً من الأول، فيعدل المجتهد إليه تحقيقاً لمقصد الشارع، لأن العبرة بقوة الأثر لا بالظهور أو الخفاء^(٢).

وهذا النوع من الاستحسان في الحقيقة، إنما هو ترجيح لأحد الأقيسة عند تعدد وجوه القياس، وتعارضها في المسألة الواحدة، فهو من القياس وإليه، ولذلك سمّي بالقياس الخفي^(٣).

٢- استحسان الضرورة أو المصلحة

أما استحسان الضرورة أو المصلحة، فهو ما خول فيه حكم القياس، نظراً إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية، سداً للحاجة ودفعاً للحرَج، وتحقيقاً للمصلحة فمحلّه عندما يكون اطراد الحكم

(١) الموافقات ٤/٢٠٦.

(٢) أنظر: أصول السرخسي ٢/٢٠٠، ٢٠٠٣، التفنيزاني: شرح التلويح على التوضيح ١٧١/٢.

(٣) الزرقا: المدخل الفقهي ١/٧٧-٧٨.

القياسي في المسألة، مؤدياً إلى الغلو والخرج، وفوات المصلحة، فيعدل المجتهد حينئذٍ عنه استحساناً، إلى حكم آخر، يندفع به هذا الخرج، وتراعى تلك المصلحة^(١).

وبهذا يظهر أن الاستحسان هو نوع من الترجيح بين الأدلة، من خلال النظر إلى مقاصد التشريع وروحه العامة. ولذلك وجدنا بعض العلماء يعرفون الاستحسان، بأنه: العمل بأقوى القياسين أو الدليلين^(٢).

ولا يتسع المقام هنا للإطالة في ضرب الأمثلة على أنواع الاستحسان، فهي معروفة وموجودة في كتب الفقه وأصوله، ويمكن الرجوع إليها لمن أراد أن يستزيد^(٣). غير أن الذي يعيننا هنا: هو أن توضيح كيف أن الاستحسان وباعتباره تشريعاً استثنائياً يقوى على معالجة الواقع بظروفه، على أساس من العدل والمصلحة، عندما يلوح في اطراد الأقيسة والقواعد الكلية سوء النتائج والمآلات - يُعدّ من المصادر الكبرى التي تعتمد عليها السياسة الشرعية في استثناء أحكامها، لأن هذا في حقيقته من صميم العمل السياسي، الذي يعتمد على الأحكام الاستثنائية في معالجة الواقع بظروفه، وعلى أساس شرعي أيضاً.

ولذلك وجدنا الكثير من الفقهاء يعرفون الاستحسان بتعريفات قريبة من تعريف السياسة الشرعية. ومن هؤلاء الفقيه ابن رشد، حيث يقول:

"ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال، هو الالتفات إلى المصلحة والعدل"^(٤).

ويقول السرخسي أيضاً: "والاستحسان: ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس"^(٥).

ومن أبرز الشواهد على أحكام السياسة الشرعية التي تستند إلى قاعدة الاستحسان عند الفاروق: ما فعله رضي الله عنه في حكم زوجة المفقود، حيث لم يوجب عليها انتظار المدة القياسية

(١) الزرقا: المدخل الفقهي ١/٨١.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣/١٩٨، ٢٠٠٢، أصول السرخسي ٢/٢٠١، الشاطبي: الاعتصام ٢/٣٤٦.

(٣) أنظر على سبيل المثال: أصول السرخسي ٢/٢٠٣-٢٠٤، الشاطبي: الاعتصام ٢/٣٤٨ وما بعدها، التقنازي:

شرح التلويح على التوضيح ٢/١٧٢-١٧٣.

(٤) بداية المجتهد ٢/١٨٥.

(٥) السرخسي: المبسوط ١٠/١٤٥.

التي يجب انتظارها لتوزيع أمواله بين ورثته، لأن تجميد الأموال ليس فيه مجذور شرعي مثل حبس الزوجة وإطالة مدة الانتظار عليها، فقطع حكم زوجة المفقود عن قياسه على حكم أمواله استحسان خفف على زوجته مدة الانتظار، وجعلها أقصر من المدة الواجب انتظارها لتوزيع أمواله بين ورثته، فخولف فيه حكم القياس رعاية لمصلحة الزوجة، ودفعا للضرر عنها^(١).

ومثل ذلك ما قضى به رضي الله عنه وبقية الخلفاء الراشدين من تضمين الصناع^(٢)، فالأصل العام يقضي بعدم تضمينهم، إلا بالتعدي أو التقصير، لأنهم أمناء، لكنهم أفتوا بتضمينهم استثناءً لمصلحة الناس، والمحافظة على أموالهم، في زمن فسدت فيه الذمم، وتفشت الخيانات، وضعف الوازع الديني.

كما قضى رضي الله عنه بتوريث المبتوتة في مرض الموت^(٣)، وهي من طلقها زوجها بائناً في مرض موته، مع أن الأصل العام يقضي بعدم توريثها، لأنها مطاوعة ثلاثاً.

ولكنه فعل ذلك رضي الله عنه سياسة منه للحفاظ على حق الزوجة، وعدم الإضرار بها بحرمانها من الميراث، لأن طلاق الزوج لها في مثل هذه الحالة كان مظنة قصد حرمانها من حقها في الإرث، واعتبر مرض الموت هو القرينة الدالة عليه، فعومل المطلق بنقيض قصده السيء حفاظاً على حق الزوجة، ودفعا للظلم الواقع عليها^(٤).

وسياتي المزيد من الأحكام السياسية الاستثنائية، التي اتخذها عمر بن الخطاب رضي الله عنه تحقيقاً للمصلحة وحفاظاً على مقاصد الشارع.

(١) أنظر: ابن القيم: إعلام الموقعين ٥٣/٢ وما بعدها.

(٢) أنظر: الشاطبي: الاعتصام ٣٣٤/٢، وابن رشد: بداية المجتهد ٢٣٢/٢.

(٣) أنظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبير ٢٤٨/٣.

(٤) أنظر: الدريني: نظرية التعسف في استعمال الحق، ص ١٦١.

المبحث الثالث

سد الذرائع

يعتبر مبدأ سد الذرائع من أهم المصادر التي تعتمد عليها السياسة الشرعية، فهو يشكل مصدراً خصباً لأحكامها، ذلك أن هذا المبدأ يعمل على توثيق المقصد الأصلي الذي قامت عليه الشريعة، من جلب المصالح ودرء المفاسد، فهو يقوم على حسم مادة الفساد، بمنع الوسائل التي تقضي إلى مآلات تصطدم مع مقاصد التشريع وغاياته السامية، ولو كانت هذه الوسائل في ظاهرها موافقة للمشروعية، "إذ الأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها"^(١). وبمعنى آخر: درء النتائج المتوقعة حتى لا تقع.

يقول تاج: "إن باب سد الذرائع هو من أعظم الأبواب التي تدخل منها السياسة الشرعية للعمل على إصلاح شؤون الأمة، والأخذ بها في الجادة وطرق الاستقامة، والنهوض بها على الأسباب القوية القويمة من قواعد الشرعية وأحكامها، فإن ولي الأمر إذا رأى شيئاً من المباح قد اتخذته الناس -عن قصد- وسيلة إلى مفسدة، أو أنه بسبب فساد الزمان أصبح يقضي إلى مفسدة أرجح مما قد يفضي إلهي من المصلحة، كان له أن يحظره ويسدّ بابه، ويكون ذلك من الشريعة وعملاً بالسياسة الشرعية التي تعتمد فيما تعتمد، على قاعدة سد الذرائع"^(٢).

والذريعة لغة: هي الوسيلة إلى الشيء مطلقاً، والجمع ذرائع^(٣).

ثم صارت في عرف الفقهاء والأصوليين تطلق على الوسيلة المباحة في ذاتها -سواء كانت قولاً أو فعلاً- والتي يتوصل بها في الغالب إلى أمر محظور شرعاً. وهذا المعنى الاصطلاحي للذريعة.

فقال ابن رشد الجد في المقدمات: "الذرائع: هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور"^(٤).

(١) الشاطبي: الموافقات ٣/٢٥٩.

(٢) السياسة الشرعية والفقهاء الإسلاميين، ص ٧٦.

(٣) ابن منظور: لسان العرب ٨/٩٦، والرازي: مختار الصحاح، ص ٢٢١.

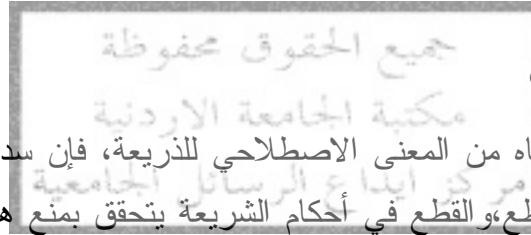
(٤) ابن رشد: المقدمات الممهدة ٢/٣٩.

وقال القرطبي: "الذريعة: عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، يخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع"^(١).

وقال الشاطبي: "حقيقة الذرائع: التوسل بما هو مصلحة إلى المفسدة"^(٢).

ونلاحظ في هذا المعنى كيف قيد العلماء الذريعة من جهتين: جهة الوسيلة، وجهة المتوسل إليه. فأما الوسيلة فقد قيدها بالإباحة، وأما المتوسل إليه فقد قيده العلماء بالحظر، وقد التقت جميع عباراتهم فيه، وإن اختلفت الألفاظ في الدلالة عليه؛ فصرح بعضهم بلفظه كابن رشد، وبعضهم بلفظ "المنع" كالقرطبي والبعض الآخر بلفظ "الفساد" كالشاطبي.

وبهذا القيد خرج عن المعنى الاصطلاحي للذريعة؛ ما يؤدي إلى أمر مباح أو مطلوب أو مصلحة، فلا يكون ذريعة يجب سدها^(٣).



- معنى سد الذرائع

وبناءً على ما عرفناه من المعنى الاصطلاحي للذريعة، فإن سد الذرائع يعني: حسم وسائل الفساد، والحسم معناه: القطع، والقطع في أحكام الشريعة يتحقق بمنع هذه الوسائل والطرق المؤدية إلى الفساد وتحريمها، ولو كانت في أصلها مباحة.

قال القرافي: "سد الذرائع: معناه حسم مادة وسائل الفساد، دفعاً لها. فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة، وسيلة للمفسدة، منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور"^(٤).

وقال الطاهر بن عاشور: "هذا المركب -يعني سد الذرائع- لقب في اصطلاح الفقهاء، لإبطال الأعمال التي تؤول إلى فساد معتبر، وهي ذاتها لا مفسدة فيها"^(٥).

(١) تفسير القرطبي ٥٧/٢.

(٢) الموافقات ١٩٩/٤.

(٣) أنظر: البرهاني: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص ٧٥-٧٨ بتصرف.

(٤) القرافي: الفروق ٣٢/٢.

(٥) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص ١١٦.

– شروط الذريعة الممنوعة

ومن ذلك نستطيع القول: إن للذريعة الممنوعة التي اعتبرها الفقهاء قيوداً وشروطاً ثلاثة، يمكن إجمالها فيما يلي^(١):

الشرط الأول: أن يؤدي الفعل المأذون فيه إلى مفسدة.

الشرط الثاني: أن تكون المفسدة التذرع إليها بالفعل المأذون فيهن مساوية أو راجحة على مصلحته.

فإن كانت مرجوحة –بأن رجحت مصلحة الفعل على مفسدة مآله– فإنه لا يمنع، والذريعة لا تسد.

وهذا يقودنا بدوره إلى مسألة ذات أهمية في موضوع السياسة الشرعية، وهي أن وسيلة المحرم قد تكون غير محرمة، إذا رجع فيها جانب المصلحة في المال. وفي هذا يقول القرافي:

"قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة، إذ أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال للكفار، الذي هو محرم عليهم الانتفاع به.."^(٢)، فإن دفع المال للكافرين فعل الأصل فيه المنع، لأن فيه مفسدة تقويتهم وعونهم على حربنا، ولكنه ذريعة إلى مصلحة راجحة على تلك المفسدة، هي إنقاذ الأسرى المسلمين، من الاسترقاق والقتل والفتنة في الدين.

ومثال آخر يذكره الفقهاء في هذا المجال: إباحة النظر إلى المخطوبة، فإن الشارع حرم النظر إلى غير الزوجة والمحارم، لما قد يترتب على ذلك من مفسدة إثارة الشهوة المفضية إلى المحذور، إلا أنه أباح النظر هنا، لما يترتب على ذلك من مصلحة راجحة على تلك المفسدة، وهي إدامة العشرة بين الزوجين، وقناعة كل منهما بالآخر.

ففي هذه الأمثلة نجد أن فعلاً ما، غير مشروع ولا مأذون فيه بالأصل، وذلك لما يتضمنه من تحصيل مفسدة أو تقويت مصلحة، ولكن هذا الفعل له مآل آخر، بحيث يؤدي المنع منه في بعض

(١) أنظر: حامد: نظرية المصلحة، ص ٢٠٢ وما بعدها.

(٢) الفروق ٢/٣٣.

الحالات، إلى تقوية مصلحة أهم أو حدوث ضرر أو فساد أكبر، وعند ذلك يصير الفعل مأذوناً فيه تحصيلاً للمصلحة الأهم، ودفعاً للضرر الأكبر.

وفي هذا دلالة على أن الوسائل، لا ينظر إليها في ذاتها من حيث الصحة والفساد أو الإذن والمنع، وإنما تتكيف من جديد بالنظر إلى مآلاتها، فما أفضى إلى محذور، كان محظوراً، ولو كان في الأصل مطلوباً، وهذا ما يسمّى بسد الذرائع، وما أفضى إلى مطلوب، كان مطلوباً، ولو كان في الأصل محظوراً، وهذا ما يسمّى بفتح الذرائع^(١).

ولهذا قال القرافي: "اعلم أن الذريعة كما يجب سدها، يجب فتحها .. فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة .. والوسيلة إلى أفضل المقاصد، أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد، أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسط"^(٢).

الشرط الثالث: أن يكون إفضاء الفعل المأذون فيه، إلى المفسدة، قطعاً أو غالباً أو كثيراً.
أما إذا أفضى إليها نادراً فلا يمنع، لأن العبرة بالغالب الشائع لا النادر، فلم يقل أحد من العلماء بالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، أو بالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنا^(٣).

ولا نريد أن نطيل في الحديث عن الحديث عن الذرائع وأقسامها، أو الأدلة التي تنهض بحجيتها في التشريع الإسلامي، فهي كثيرة لا تخفى على أحد، حتى أن ابن القيم قد ذكر منها في كتابه "إعلام الموقعين" تسعة وتسعين وجهاً^(٤). ولكن بقي أن نشير في هذا الصدد إلى نقطة ذات مساس بالسياسة الشرعية، وهي أنه لا عبرة بالمقاصد والنيات في مبدأ سد الذرائع، ومعنى هذا أن الفعل المأذون فيه يمنع إذا كان له مآل ممنوع، قصد الفاعل ذلك المآل أو لم يقصده، فالذي يسبب الأصنام يحتسب ذلك عند الله تعالى، ويفعله حمية وغيره وإخلاصاً لله، ولكن هذا لا يجعل السبب جائزاً، ما دام يفضي في العادة إلى أن يسبب المشركون الله عز وجل^(٥). ولهذا يقول الشاطبي: "إيقاع

(١) أنظر: الدريني: نظرية التعسف، ص ١٧٨، الفاسي: مقاصد الشريعة، ص ١٥٨.

(٢) الفروق ٣٣/٢.

(٣) المرجع السابق ٣٢/٢.

(٤) أنظر: اعلام الموقعين ٣/١٣٧ وما بعدها.

(٥) أنظر: الزرقا: المدخل الفقهي ١/١٠٠.

السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد ذلك المُسبب أولاً، لأنه لما جعل مُسبباً عنه في مجرى العادات؛ عدّ كأنه فاعل له مباشرة .. وإذ كان هذا معهوداً معلوماً، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزان^(١).

وعلى ذلك فإن مبدأ سد الذرائع -وكما يقول حسين حامد- يمثل الجانب المادي أو الموضوعي في نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي^(٢)، أي أن المعول عليه في سد الذرائع، هو ما يترتب على الفعل من المفساد في مجرى العادة، أو ما يقصد به في العرف، دون النظر إلى قصد الفاعل الخاص أو نيته، حتى وإن ثبت القصد الحسن والنية الخالصة منه.

وفي هذا يقول أبو زهرة: "والأصل في اعتبار سد الذرائع، هو النظر في مآلات الأفعال وما تنتهي في جملتها إليه، .. والنظر في هذه المآلات لا يكون إلى مقصد العامل ونيته، بل إلى نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب في الآخرة، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن الفعل في الدنيا أو يقبح، ويُطلب أو يُمنع، لأن الدنيا قامت على مصالح العباد وعلى القسطاس والعدل، وقد يستوجبان النظر إلى النتيجة والثمرة دون النية المحتسبة والقصد الحسن، فمن سب الأوثان مخلصاً للعبادة لله سبحانه وتعالى، فقد احتسب نيته عند الله في زعمه، ولكنه سبحانه وتعالى نهى عن السب أن أثار ذلك حنق المشركين، فیسبوا الله تعالى، فقد قال تعالت كلمته: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فسيبوا الله عدواً بغير علم)^(٣)، فهذا النهي الكريم كان الأمر الملاحظ فيه هو النتيجة الواقعة، لا النية الدينية المحتسبة .. فمبدأ سد الذرائع لا ينظر فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية كما رأيت، بل يقصد مع ذلك إلى النفع العام، أو إلى دفع الفساد العام، فهو ينظر إلى النتيجة مع القصد أو إلى النتيجة وحدها"^(٤).

ومن خلال ذلك يظهر لنا أن مبدأ سد الذرائع من الأصول المعتمدة في التشريع السياسي في الإسلام، حيث يقوم على تكيف واقع أفعال وتصرفات المكلفين، بما لا يتصادم والمصالح الشرعية المعتمدة، وبذلك تتم المحافظة على الشريعة في أحكامها ومقاصدها، فلا يتوسل بالمشروع إلى

(١) الموافقات ١/٢١١-٢١٢.

(٢) حامد: نظرية المصلحة، ص ٢١٦.

(٣) الأنعام: ١٠٨.

(٤) أبو زهرة: مالك فقهه وآراؤه، ص ٣٢٤-٣٢٥.

الممنوع، ولا يترتب على المشروعات نتائج ومآلات تصادم المقاصد التي جاءت هذه المشروعات لتحقيقها، ولو لم يكن ذلك بقصد من المكلف، بل بفعل الظروف.

فمبدأ سد الذرائع إذن يمثل الدور الوقائي في الشريعة، إذ عادة الشرع أن لا يترك المفسدة حتى تقع ثم يعالجها، بل يحتاط قبل وقوعها بسد المنافذ إلهياً، ولهذا كان من المقرر في قواعد الشريعة أن: "الدفع أسهل من الرفع"^(١)، وهذا من صميم العمل بالسياسة الشرعية.

ومن الأمثلة التي تؤكد استناد الفاروق إلى هذا المبدأ في ممارسته لأحكام السياسة الشرعية: ما قضى به رضي الله عنه من قتل الجماعة بالواحد، سداً لذريعة القتل، التي يفتحها عدم القصاص من المشتركين في القتل جميعاً^(٢).

وكذلك إلزامه للمطلق ثلاثاً بلفظ واحد، بوقوع ثلاث طلاقات، فهو من باب سد ذريعة الاستهانة في أمر الطلاق وتعدي حدود الله تعالى بمخالفة الصورة المشروعة في إيقاعه^(٣).

وأيضاً من هذا الباب منعه رضي الله عنه من المباح في ظل ظروف معينة، مثل: التزوج بالكتابات، فقد كان سداً لذريعة الجاسوسية عن طريق الأجنيبات في ذلك الظرف السياسي والعسكري الدقيق، أو سداً لذريعة الفساد بين النساء المسلمات، المترتبة على كساد سوقهن في الزواج^(٤).

وسياتي توضيح هذه الأمثلة، والمزيد منها، فيما يأتي من فصول هذه الدراسة - بإذن الله تعالى -.

(١) أنظر: الذهب: مآلات الأفعال، ص ٧٨.

(٢) أنظر سياسة عمر في هذه المسألة، ص وما بعدها.

(٣) أنظر سياسة عمر في هذه المسألة، ص وما بعدها.

(٤) أنظر سياسة عمر في هذه المسألة، ص وما بعدها.

المبحث الرابع المصالح المرسلّة

ونعني بالمصالح المرسلّة: كل مصلحة داخلية في مقاصد الشرع، دون أن يكون لها شاهد خاص بالاعتبار أو الإلغاء^(١). فهي إذن مصلحة غير منصوطة لا بالإيجاب ولا بالسلب، بل متروكة لتقدير الاجتهاد بالرأي في كل عصر^(٢).

ويشمل هذا أيضاً درء المفساد، لأن درء المفسدة هو مصلحة من وجه آخر. فالمصلحة تعني: "جلب نفع أو دفع ضرر"، لأن قوام الإنسان في دينه ودنياه، وفي معاشه ومعاده بحصول الخير واندفاع الشر^(٣).

ومعنى هذا أن المصلحة حيثما وجدت وتحققت وجب العمل على جلبها ورعايتها، وحيثما وجدت المفسدة وتحققت، وجب العمل على دفعها وسد منافذها. وهذا أمر مقطوع به، من خلال الاستقراء وتتبع الأحكام المختلفة في الشريعة، حيث ثبت أن المقصد الأساسي والأعم لها، هو تحقيق مصالح العباد وحفظها، ودرء المفساد عنهم، في العاجل والأجل.

يقول الإمام الشاطبي: "استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فهي الرازي ولا غيره" وأورد كثيراً من النصوص الدالة على ذلك^(٤).

ويؤكد هذا العز بن عبد السلام، فيقول: "الشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفسد، أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: (يا أيها الذين آمنوا)، فتأمل وصية الله بعد نداءه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه، أو شراً يزجرك عنه، أو جمعا بين الحث والزجر، وقد أبان الحق تبارك وتعالى في

(١) أما المصلحة قام شاهد (دليل) خاص من الشرع على اعتبارها فتسمى مصلحة معتبرة، ويقابلها المصلحة الملغاة، وهي التي قام دليل خاص من الشرع على إهدارها وإلغائها، هذه الأخيرة لا يجوز بناء الأحكام عليها أو الالتفات إليها، لأنها مصالح موهومة.

(٢) الدريني: المناهج الأصولية، ص ٦١٦.

(٣) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٤/٣.

(٤) الموافقات ٦/٢.

كتابه ما في بعض الأحكام من المفسد، حثا على اجتناب المفسد، وما في بعض الأحكام من الصالح حثا على إتيان المصالح"^(١).

ويقول ابن القيم في السياق نفسه: "إن الشريعة الباهرة مبناها على الحكم ومصالح العابد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله .."^(٢).

والمقصود بالمصالح التي تبنى عليها الشريعة؛ هو المصالح الحقيقية، وهي التي تؤدي إلى إقامة الحياة الدنيا، للحياة الآخرة، حسب ما يراه الشارع، لا من حيث أهواء النفوس، وحفظها العاجلة، ومثل هذا يقال عن المفسد، بأنها كل ما يؤدي إلى اختلال في إقامة هذه المصالح، في الدنيا والآخرة.

ولهذا وجدنا الفقهاء يقيدون المصالح المرسلّة بأن تكون (داخلة في مقاصد الشرع)، حتى يخرج بذلك كل ما يظن أنه مصلحة، مما ليس داخلًا في المقاصد الكلية للشارع، وهو ما يسميه البعض بالمرسل الغريب. وفي هذا يقول الدكتور الدريني: "فلا بد أن تستند المصلحة لتثبت مشروعيتها، وبالتالي يصح بناء الحكم عليها، إلى أصل عام -لفظي أو معنوي- مقرر في التشريع، ما دام لم يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء"^(٣).

هذا وقد قسم العلماء المصالح التي عليها مدار التشريع إلى ثلاث مراتب:

الأولى: الضروريات: وهي التي يتوقف عليها حفظ وصيانة الأساسيات الخمس: الدين

والنفس والعقل والنسل والمال، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الخلق على استقامة، بل على فساد و؟؟؟ وفوت حياة.

(١) قواعد الأحكام ١/١١.

(٢) إعلام الموقعين ٣/٣.

(٣) المناهج الأصولية، ص ٦١٦.

وحفظ هذه الأمور يتحقق -كما يرى الشاطبي- من جانبين^(١):

- جانب الوجود: بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها.

- وجانب العدم: بما يدرك عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها.

الثانية: الحاجيات: وهي التي لا يتوقف عليها صيانة تلك الأركان الخمسة، ولكن

تتطلبها الحاجة لأجل التوسعة، ورفع الحرج والمشقة عن الناس.

ومن أجل ذلك شرعت المعاملات المختلفة، كالبيع والشراء والإجارة وغيرها، وشرعت

الرخص المخففة في العبادات، كقصر الصلاة وإباحة الفطر للصائم في السفر، ونحوها.

الثالث: التحسينيات: وهي التي إذا فقت؟؟؟؟ إلى اختلال حياة الناس، ويقعوا في

الضييق والحرج، ولكن مراعاتها من محاسن العادات، وما تقتضيه المروءات ومكارم الأخلاق، كالأخذ بالطهارات وإزالة النجاسات، وستر العورات، وآداب الأكل والشرب ونحوها^(٢).

ويقول الطاهر بن عاشور في وصف هذا النوع من المصالح: "وهي عندي ما كان بها كحال

حال الأمة في نظامها حتى تعيش أمانة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو التقرب منها"^(٣).

وتقف كل ضرورة من الضرورات الخمس مكملة للتي سبقتها وخادمة لها، كما تقف كل

مرتبة من هذه المراتب الثلاث مكملة للتي سبقتها وخادمة لها، ففي المرتبة الأولى وهي مرتبة

الضروريات تأتي أولاً مصلحة الدين، وفي مقدمتها "شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله"،

فلا بد من إقامتها لإقامة الدين، ولو أدى ذلك إلى التضحية بالمصلحة التي تليها وهي النفس، وذلك

عن طريق الجهاد إعلاءً لكلمة الله وتمكيناً لدينه ..

(١) الموافقات ٨/٢.

(٢) أنظر: المرجع السابق ٨/٢ وما بعدها.

(٣) مقاصد الشريعة، ص ٨٢.

ولا نريد أن نطيل في الحديث عن المصالح في التشريع الإسلامي وأنواعها ومذاهب العلماء في الأخذ بها، حتى لا نخرج عن موضوع دراستنا. لكن بقي أن نشير في هذا الصدد إلى أن الفقهاء قد وضعوا شروطاً وضوابط للعمل والأخذ بالمصلحة^(١)، ولم يتركوا الأمر عائماً يدلي كل واحد فيه بدلوه، ويقول فيه برأيه كما يملئ عليه هواه، لأنه ليست كل مصلحة يتصورها العقل الإنساني هي مصلحة حقيقية، يمكن أن يبنى عليها حم شرعي -كما قلنا-.

ومن خلال ما تقدم يظهر لنا جلياً علاقة المصالح المرسلة بفقهاء السياسة الشرعية، حيث إن السياسة الشرعية هدفها الرئيس ومقصودها الأعظم؛ تحقيق مصالح الخلق المقصودة شرعاً، وفقاً لما تقتضيه الظروف والملابسات المحيطة.

فسياسة التشريع إذن تقوم أساساً على (فقه المصالح)^(٢)، وذلك يكون في حالتين:

١- حالة عدم وجود النص الشرعي: وهو المجال الذي سكنت عنه الشريعة، وهو ما سماه الشارع بالعفو، ويدخل فيه المباح، وتنظيم هذا المجال متروك لمسلمين، يتصرف فيه عقلاؤهم بما يرون أنه الأصلح أو الأنسب، ومن مجالاته تنظيم المدن، وإقامة المؤسسات والمصانع، وتنظيم المرور، وتنظيم الزراعة والتجارة، فالشارع ترك للأمة ممثلة في ولاة الأمر تنظيم هذه القضايا، لأن التشريعات فيها تكون قابلة للتحويل والتغيير، بسبب تغير المصالح بتغير الزمان، فأبعاد الشوارع، وطريقة السير فيها، والقواعد التي يسار عليها في شؤون الموظفين والمؤسسات .. كل ذلك يمكن أن يحدث فيه شيء من التغيير، إذا ثبت أن هذا التغيير يقود لما هو أصلح^(٣).

ويدخل في هذا النوع ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سياسته لمواكبة الظروف؛ من إنشاء الدواوين وتقسيمها، كديوان العطاء، وديوان الجند وديوان الخراج والفيء وغيرها.

(١) أنظر على سبيل المثال: بدران: أصول الفقه الإسلامي، ص ٢١٤ وما بعدها، البوطي: ضوابط المصلحة، ص ١١٣ وما بعدها.

(٢) الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٩٤.

(٣) أنظر: الأشقر: نظرات في أصول الفقه، ص ٢٣٩.

وأنه عمل على ترسيخ نظام الجنديّة في فئة خاصّة من المسلمين، وأوجد لهم نظام الرواتب من بيت المال.

كما أنه اشترى من صفوان بن أمية داراً واتخذها سجنًا، وأيضاً كان رضي الله عنه أول من جعل منصب القضاء مستقلاً عن غيره من المناصب والأعمال، وكان قبل ذلك تابعاً لولاية الأمراء والعمال، ومن جملة وظائفهم^(١).

٢- حالة وجود نص كلي أو عام، أو نص يظهر قيامه وارتباطه بفقهاء المصالح المتغيرة.

فالغاية من جعل أكثر النصوص عامة لا تتعرض للتفاصيل والجزئيات الدقيقة، هي أن يكون في النص التشريعي سعة ومرونة تسمح بتطبيقه في مختلف الظروف المتغيرة، وباستيعابه لكافة الأحداث المتجددة، وبذلك يبقى النص التشريعي محققاً لمقاصده وأغراضه التي شرع من أجلها، والتي اقتضتها مصالح العباد.

وكذلك النص الجزئي - في مسألة معينة - الذي يظهر أن الحكمة من تشريعه هي تحقيق مصلحة معينة في ظرف معين، ففي مثل هذه الحالة على الفقيه أو المجتهد أو القائم بأعمال السياسة الشرعية، قبل أن يعطي الحكم في المسألة؛ أن يستحضر المصالح والحكم التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها، ثم يربط بينها وبين هذا الحكم، تحقيقاً للغاية المقصودة شرعاً، وهي الحفاظ على هذه المصالح في النتيجة والمآل.

وهذا الربط المحكم بين الحكم الشرعي وغايته التشريعية، هو أصل النظر في المآلات، وهو ما يكون له أثره في فهم النص وتوجيهه، والاستنباط منه، فقد يُصرف النص عن ظاهره، وقد يقيد، أو يخصص، وقد يُعمّم وظاهره الخصوصية^(٢)...

(١) الزرقا: المدخل الفقهي ١/١٦٢-١٦٣.

(٢) أنظر: الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٥٨.

ونضرب لذلك مثالا؛ مسألة التسعير:

فقد جاء في الحديث الذي يرويه أنس بن مالك: "أن الناس قالوا: يا رسول الله غلا السعر فسعر لنا، فقال رسول الله (ص): إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله، وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم أو مال"^(١).

فظاهر من هذا الحديث أن رسول الله (ص)، قد امتنع عن التسعير الجبري، واعتبره ظلماً يقع على التجار في مالهم، وهذا يعنى أنه ليس للحاكم أن يسعر على الناس، إن الأمر بيد الله، ليس لأحد أن يتدخل فيه، وهذا ليس فيه تفريق بين تسعير وآخر.

ويؤيد هذا أيضاً، مقتضى القياس، حيث إن الأصل حرية التصرف في الملك، كما أن الأصل في المعاملات هو الرضى، لقوله تعالى: (إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم)^(٢).

إلا أن الفقهاء رأوا أن هناك حالات يكون فيها عدم التسعير، هو الظلم، وإن التسعير هو العدل والمصلحة، فإذا فسدت نهم التجار وتدخلوا في غلاء الأسعار، وتلاعبوا بها، وجب التسعير عليهم، رعاية للمصلحة العامة، ورفعاً للظلم الواقع على المجتمع. وهذا عمل بحكمة تشريع الحديث نفسه، وغيره من الأدلة التي تفيد منع الظلم والتعسف في استعمال الحق، وتأمراً بإقامة القسط والتوازن بين المصالح^(٣).

أما إذا لم يتدخل التجار في رفع الأسعار، بل كان الغلاء تلقائياً، لازدياد عدد السكان أو قلة المعروض من السلع مثلاً، فالتسعير حينئذٍ يكون ظلماً بالنسبة إليهم، والظلم يجب رفعه حيثما وقع^(٤).

(١) سنن أبي داود ٢٧٢/٣، سنن ابن ماجه ٧٤١/٢-٧٤٢، وسنن الترمذي ٦٠٦/٣ وقال: "حسن صحيح"، والدارمي ٢٤٩/٢، وصحه ابن حبان. أنظر: الإحسان في ترتيب صحيحه ٢١٥/٧، وقال الصنعاني في سبل السلام ٢٥/٣: "الحديث على شرط مسلم".

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) الريبوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٤) الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٨٣.

وعلى هذا يؤول الحديث، ويكون الجمع بين المصلحتين -مصلحة التجار ومصلحة الأمة ممثلة بالمشتري-، دون إهدار لأحدهما على حساب الأخرى، لأن كلاً منهما تجب رعايتها واعتبارها.

يقول ابن قيم الجوزية: "وجماع الأمر: أن مصلحة الناس إذا لم تتم إلا بالتسعير، سَعَّر عليهم تسعير عدل، لا وكس ولا شطط، وإذا اندفعت حاجتهم وقامت مصلحتهم بدونه لم يُفعل"^(١).

وقال أبو بكر العربي: "والحق التسعير، وضبط الأمر على قانون لا تكون فيه مظلمة على أحد من الطائفتين .. وما قاله النبي (ص) حق، وما فعله حكم، ولكن على قوم صح ثباتهم واستسلموا إلى ربهم، وأما قوم قصدوا أكل الناس والتضييق عليهم، فباب الله أوسع وحكمه أمضى"^(٢).

وبهذا نرى أن على المجتهد أن يفسر النصوص الجزئية تفسيراً مصلحياً -إذا كانت هذه النصوص غير قطعية في دلالتها-، يتفق مع روح التشريع وغاياته، ثم يربطها بالأحكام المناسبة لها، والتي تحقق النتائج والمآلات المرجوة، وأن لا ينظر إلى الأمور نظرة ظاهرية سطحية، فيعطي المسألة حكماً واحداً في جميع الظروف والأحوال.

كما يجب عليه أن يوازن -كما قلنا- بين المصالح، ويجعل الحكم للراجح منها، فيقدم الأهم على المهم، والعامة على الخاصة، والحالة على المستقبلية، والضرورية على الحاجية، والحاجية على التحسينية، وهكذا ..

ومن الأمثلة التي تدخل تحت هذا النوع -وأعني ربط النص الجزئي بالمصلحة المقصودة منه إن تغيرت الظروف ربطاً يوقف حكمه أو ينفذه- من ممارسات الفاروق السياسية: ما فعله بسهم المؤلفة قلوبهم، عندما أوقف عطاء هؤلاء الأشخاص الموجودين في عصره من مال الزكاة، مع أن سهمهم في العطاء مقرر بنص القرآن الكريم، وأن النبي (ص) كان يعطيهم من مال الزكاة، وكذلك فعل من بعده أبو بكر الصديق رضي الله عنه.

(١) الطرق الحكمية، ص ٢٠٥.

(٢) ابن العربي: عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي ٥٤/٦.

إلا أن الفاروق رضي الله عنه منع إعطاء هؤلاء الأشخاص من الزكاة، لما رأى أن الإسلام قد قويت شوكته، وأصبح اتباعه قادرين على نشره وحمایته. وهذا ليس تعطيلاً ومجافاة للنص القرآني، بل هو فهم عميق لسياسة التشريع، وعمل بحكمة النص وعلته التي شرع من أجلها، لأن الغاية من إعطاء هؤلاء الأشخاص هي تأليفهم لاتقاء شرهم عندما كان الإسلام ضعيفاً، فلما قويت شوكته زال الداعي إلى إعطائهم، أي لم يبق للإسلام حاجة في شراء تأييدهم بالمال بعد أن استتب له الأمر، بل أصبحوا هم في حاجة إلى الاعتزاز به.

وهذا المعنى هو الذي يؤكد الفاروق رضي الله عنه بقوله لمن جاء يطلبان منه العطاء من سهم المؤلفة قلوبهم: "إن رسول الله (ص)، كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام.."^(١).

ومثل هذا يقال عندما امتنع رضي الله عنه عن تقسيم الأراضي المفتوحة بين الجند الفاتحين، وأبقى هذه الأراضي في يد أهلها وفرض عليهم الخراج، نظراً لما أصبحت تقتضيه المصلحة العامة للدولة، نتيجة تغير الظروف عما كان عليه الأمر زمن النبي (ص).

فهذه التصرفات من عمر رضي الله عنه يفرضها الفهم العميق في التعامل من النصوص وفق ما تقتضيه الظروف القائمة، وحتى لا يكون في تطبيق النصوص تجريد لها عن حكمها وغاياتها، أو يكون فيها ما يعود على أصل مشروعيتها بالنقض والبطلان.

(١) سنن البيهقي ٢٠/٣، أبو عبيد: الأموال، ص ٣١٠، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٣٦-٣٧، وقال فيه ابن حجر: "رواه البخاري في تاريخه الصغير ويعقوب بن سفيان بإسناد صحيح". أنظر: الإصابة ٥٩/١.

المبحث الخامس

العرف

والعرف هو ما اعتاده الناس واسروا عليه من قول أو فعل أو ترك، حتى تمكن أثره في نفوسهم، واطمأنت إليه طباعهم.

وأكثر الفقهاء يستعملون العادة والعرف استعمالاً واحداً، لا يفرقون بينهما^(١)، فكانا بمعنى واحد من حيث المعنى الاصطلاحي الفقهي.

يقول ابن عابدين: "العادة والعرف بمعنى واحد من حيث ؟؟؟؟، وإن اختلفا من حيث المفهوم"^(٢).

ويرى بعضهم أن العادة أعم من العرف، لأن العادة تشمل: العادة الناشئة عن عامل طبيعي، والعادة الفردية، وعادة الجمهور التي هي العرف، بينما يختص العرف بعادة الجمهور.

فتكون النسبة بين العادة والعرف كما يقول الزرقا: "هي العموم والخصوص المطلق، لأن العادة أعم مطلقاً وأبداً، والعرف أخص إذ هو عادة مقيدة، فكل عرف هو عادة، وليس كل عادة عرفاً، لأن العادة قد تكون فردية أو مشتركة"^(٣).

والعرف الذي نقصده هنا هو العرف الصحيح، الذي لا يتعارض مع حكم من أحكام الشريعة أو أصل من أصولها العامة^(٤). أما ما تعتاده طائفة من الجهال والحمقى، مما هو ضرر أو عبث لا خير فيه ولا مصلحة، فليس من العرف المقصود هنا، والذي أقامت له الشريعة وزناً واعتباراً،

(١) الأشقر: نظرات في أصول الفقه، ص ١٥٥.

(٢) ابن عابدين: مجموعة رسائل ابن عابدين "رسالة نشر العرف" ١١٤/٢.

(٣) المدخل الفقهي ١/٢-٨٤٣-٨٤٤.

(٤) ومن هنا وجدنا الفقهاء يضعون شروطاً لا بد من توفرها حتى يكون العرف مقبولاً ومعتبراً شرعاً: أولها: أن لا يخالف العرف الشريعة. ثانيها: أن يكون العرف مطرداً أو غالباً. ثالثها: أن يكون العرف قائماً عند إنشاء التصرف. رابعها: أن لا يصرح المتعاقدان بخلافه. أنظر: المرجع السابق ١/٢ ٨٧٣ وما بعدها.

ولذلك أبطلت الشريعة كثيراً من الأعراف الفاسدة التي اعتادها أهل الجاهلية. وهذا معنى كون الشريعة الإسلامية مهيمنة على كل الشرائع والقوانين والأعراف.

وهذا النوع من العرف حجة عند جمهور الفقهاء تبنى عليه الأحكام في الشرع، لأنه غالباً ما يكون مستنداً إلى مصلحة معقولة معتبرة، كانت هي السبب في انتشاره واطراده وتمكنه من النفوس. يقول أبو سنة: "اعتبر الفقهاء على اختلاف مذاهبهم العرف، وجعلوه أصلاً ينبني عليه شطر عظيم من أحكام الفقه"^(١).

ويدل على حجية العرف واعتباره: القواعد الكلية في التشريع، والتي تدل على التيسير ورفع الحرج والمشقة، لأن الثبات في العوائد على حكم واحد على الرغم من تغييرها وتبدلها يوقع الناس في حرج شديد، وضيق أكيد، ويخرج الأحكام التي تنسب إلى الشريعة عن جادة العدل والرحمة التي تتصف بهما الشريعة إلى الظلم والقسوة اللذين برأ الله شريعته من الاتصاف بهما^(٢).

يقول الشاطبي في هذا المعنى: "العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً، كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية، أي سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أو أمراً أو إنشأماً لا"^(٣). ويقول مبيناً وجه ضرورتها: "لو لم تعتبر العوائد لأدى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع"^(٤).

أضف إلى ذلك النصوص المطلقة التي وردت في الكتاب والسنة، وترك أمر تفسيرها وتحديد مرادها إلى عرف أهل كل عصر وبلد، تبعاً لتغير الظروف والأحوال، والأماكن والأزمان.

ومن أمثلة ذلك^(٥): تقدير النفقة الواجبة على الزوج لمطلقته: المنصوص عليها في قوله تعالى: (لينفق ذو سعة من سعته، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله، لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاه)^(٦)،

(١) أبو سنة: العرف والعادة، ص ٢٣.

(٢) الأشقر: نظرات في أصول الفقه، ص ١٧٦-١٧٧.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢/٢١١.

(٤) المرجع السابق ٢/٢١٢.

(٥) أنظر: الأشقر: نظرات في أصول الفقه، ص ١٨٦ وما بعدها.

(٦) الطلاق: ٧.

فهذا التقدير متروك إلى أعراف الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة، ولم تحد الشريعة فيه حداً ينتهي إليه.

ومثل ذلك يقال في تقدير كفارة الإطعام: فقد جعل الشارع كفارة الحنث باليمين إطعام عشرة مساكين من أوسط ما يطعم الحانث أهله، فقال تعالى: (فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم)^(١).

ومقدار الإطعام الذي يكفي الفقير، ومقدار الوسط من طعام كل شخص، يرجع فيه إلى عرف الناس في مختلف البلاد والأزمنة، فقوم طعامهم الأرز، وآخرون التمر، وقوم السمك، وقوم ينوعون الطعام، فكل يخرج من أوسط ما جرت عادته بأكله. يقول ابن تيمية: "وكل يطعمون من أوسط ما يأكلون، كفاية غيره"^(٢).

وكذلك كل ما يُرجع فيه إلى حكم مثله عند الفقهاء، فإنه يرجع في تحديده ومعرفته إلى أعراف الناس وعاداتهم. ومن ذلك: أجره المثل وثمان المثل ومهر المثل وحرز المثل .. ونحوه. فالعرف يعتبر أساساً في تحديد الكثير من التكاليف والالتزامات الشرعية، والحقوق العقدية، كما أن للعرف اعتباراً قضائياً واسعاً في كل موضوع.

ولذلك كله كان من المقرر في قواعد الشريعة، أن: "العادة محكمة"^(٣)، و "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"^(٤)، و "الثابت بالعرف كالثابت بالنص"^(٥)، و "المعروف بين التجار كالمشروط بينهم"^(٦)، وغيرها من القواعد الفقهية الأخرى في هذا المجال.

(١) المائدة: ٨٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٥٢/١٩.

(٣) مجلة الأحكام العدلية: م٣٦، الزرقا: المدخل الفقهي ٩٩٩/٢.

(٤) مجلة الأحكام العدلية: م٤٣، الزرقا: المدخل الفقهي ١٠١/٢.

(٥) مجلة الأحكام العدلية: م٤٥، الزرقا: المدخل الفقهي ١٠١/٢.

(٦) مجلة الأحكام العدلية: م٤٤، الزرقا: المدخل الفقهي ١٠١/٢.

ومن خلال ما تقدم يظهر ما للعرف من أهمية كبيرة في مواكبة الأحكام السياسية المتجددة في شتى المجالات، فإن الأحكام تتغير بتغير الأعراف في كل عصر وفي كل زمان، وهذا من صميم العمل السياسي الذي يراعي الظروف المتغيرة، وما يناسبها من أحكام.

ففي مراعاة العرف حل لمشكلات الناس، وتحقيق مصالحهم، واستقامة أمرهم، وهذا مما تهدف إليه السياسة الشرعية.

يقول ابن عابدين في تأكيد لك: "كثير من الأحكام تختلف باختلاف عادات الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدث ضرورة فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة الضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام"^(١).

ويقول ابن القيم: "ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم، وأزمنتهم وأحوالهم، وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم، وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم"^(٢).

ولا شك أن كثيراً من إجراءات الفاروق السياسية كانت تستند إلى تغير الأعراف وتبدل أحوال الناس عما كان عليه الأمر زمن النبي (ص)، والخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

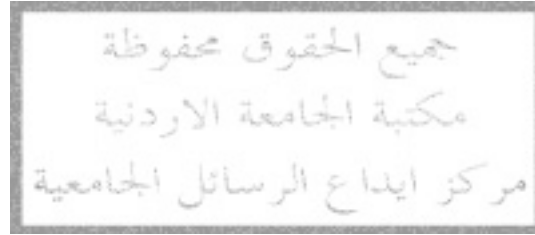
ومن ذلك ما اتخذ رضي الله عنه من إجراءات لتنظيم أمور الأسواق والإشراف عليها، ومراقبة التجار والمنتجين وتوجيههما لما فيه المصلحة العامة، وبناء الطرق والجسور والمرافق العامة ومراقبتها، والاهتمام بالشؤون الصحية للأفراد والمجتمع، واتخاذ الكثير من النظم الإدارية الحديثة، التي لم يعرفها المسلمون من قبل، وقد كان بعضها سائداً عند الأمم الأخرى كالفرس والروم، في معظم المجالات، الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية.

(١) مجموعة رسائل ابن عابدين ١٢٥/٢ (رسالة نشر العرف).

(٢) إعلام الموقعين ٧٨/٣.

ومن ذلك نظام الرواتب والعطاءات، والتعامل بالنقود المضروبة، وترسيخ نظام الجندية في فئة خاصة من المسلمين وتوظيفها لهذه الغاية، ونظام التوثيقات المكتوبة والمفسرة، وغيرها من الأنظمة الأخرى التي اقتضاها تغير الظروف وتبدل الأعراف، والتي سنأتي على ذكرها وبيانها لاحقاً في باب التطبيقات.

هذه هي أهم المصادر التي تعتمد عليها السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب، لرجوع أغلب أحكامها إليها ودورانها على محورها، والتي هي نفسها مصادر لأحكام الفقه الإسلامي بأكمله، مما يؤكد أن العمل بالسياسة الشرعية هو من صميم النهج التشريعي الإسلامي، وليس شيئاً غريباً عنه.



الفصل الأول

سياسة عمر في الإدارة والحكم

وفيها سبعة مباحث

المبحث الأول: إسهامات نظرية ومفاهيم ومفاهيم إدارية جديدة

المبحث الثاني: سياسته مع ولايته

المبحث الثالث: المراكز التي بين المساحات من الجوانب المختلفة

المبحث الرابع: ترسيخ مبدأ الشورى

المبحث الخامس: تحقيق العدل الشامل

المبحث السادس: سياسته مع كبار الصحابة

المبحث السابع: الاهتمام بشؤون الرعية

تمهيد

قلنا أن الدولة في عهد عمر رضي الله عنه واجهت أوضاعاً جديدة تحتاج إلى تشريعات ونظم إدارية تتناسب مع هذه الأوضاع، ويكون لديها القدرة على تلبية متطلبات واحتياجات هذه المرحلة، وهي في نفس الوقت تماشي -أو لا تعارض- مقررات التشريع الإسلامي، وقد تطلب هذا الأمر جهوداً ضخمة حمل عبء توجيه الأمور فيها الخليفة عمر بن الخطاب، فساس أمر الدولة وأمور الرعية فيها بما يحقق مصالحهم وينظم شؤونهم الحياتية، وسنتناول في هذا الفصل أهم التطبيقات السياسية التي نهجها عمر رضي الله عنه في إدارته وحكمه، ضمن المباحث التالية:

المبحث الأول

إحداث نظم ومنشآت ووظائف إدارية جديدة

لقد برز في سياسة عمر الإدارية رضي الله عنه اهتمامه بإحداث نظم ومنشآت إدارية حديثة، ووظائف جديدة في الدولة، تساعد في إدارة شؤونها وتيسير أمورها وخدمة مصالح رعاياها. ويلاحظ على هذه السياسة أنها كانت وافية بالغرض منها لعصره، وهي في نفس الوقت بعيدة عن مظاهر الترف والبخ، مما جعل منها سياسة قادرة على حماية الدولة في نشائها، مما قد يوهن بناءها ويفت في عضدها.

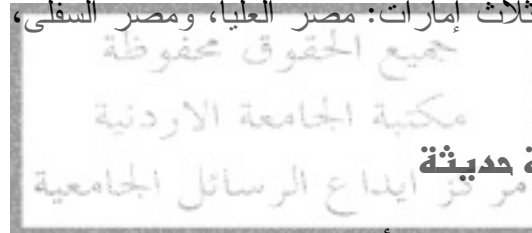
وسنتناول في هذا المبحث أهم هذه النظم والوظائف والمنشآت الإدارية المستحدثة، ضمن النقاط التالية:

أ- تمصير الأمصار

اقتضى اتساع رقعة الدولة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب تقسيمها إلى أقسام إدارية كبيرة تسمى أقاليم أو أمصاراً، وتعيين والٍ لكل منها أو حاكم أو إداري يتولى إدارتها وشؤون الحكم فيها ضمن السياسة العامة للدولة، والتي كان يخططها آنذاك الخليفة العام للمسلمين عمر بن الخطاب مع مستشاريه. وبذلك تسهل إدارة البلاد، وضبط الأمور فيها، والإشراف على مواردها.

وتشير كتب التاريخ إلى أن عدد هذه الأمصار أو الأقاليم كان في عهد عمر خمسة، عدا إقليم الجزيرة العربية، الذي أبقاه كما كان في عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه. وهذه الأقاليم هي:

- ١- إقليم بلاد العراق: ويضم ولاية الأهواز، وولاية الكوفة، وولاية البصرة.
- ٢- إقليم بلاد فارس: ويضم ولاية سجستان ومكران وكرمان، وولاية طبرستان، وولاية خراسان.
- ٣- إقليم بلاد الشام: ويضم ولايتين شمالية وجنوبية، الأولى مقر واليها حمص، والثانية مقر واليها دمشق.
- ٤- إقليم فلسطين: ويضم قسمين: إيليه والرملة.
- ٥- إقليم افريقيا: ويضم ثلاث إمارات: مصر العليا، ومصر السفلى، وغرب مصر وصحراء ليبيا^(١).



ب- إنشاء نظم إدارية حديثة

لم يقتصر الأمر على تمصير الأمصار، بل قام الخليفة عمر بإنشاء نظم إدارية لم يعرفها المسلمون من قبل، أو حتى العرب قبل الإسلام، وبعضها كان مأخوذاً عن حضارتي الفرس والروم؛ كإنشاء الدواوين وتقسيمها.

والديوان -كماي قول الماوردي- موضع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال، ومن يقوم بها من الجيوش والعمال^(٢).

(١) أنظر: ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨٢، ٢٨٤، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص١٢٨، أمير علي: مختصر تاريخ العرب، ص٦٧-٦٨، العظم، مشاهير الإسلام في الحروب والسياسة ٢/٣٧٢-٣٧٤، المجدلاوي: الإدارة في عهد عمر، ص١٥١.

(٢) الأحكام السلطانية، ص٢٤٩. وقيل في سبب تسميته بالديوان وجهان: الأول: أن كسرى اطلع ذات يوم على كتاب ديوانه فرآهم يحسبون مع أنفسهم فقال: ديوانه (أي مجانيين) فسمي موضعهم بهذا الاسم. والثاني أن الديوان بالفارسية اسم الشياطين، فسمي مكان جلوسهم باسمهم فقيل ديوان. (أنظر المرجع نفسه).

فقام عمر رضي الله عنه بإدخال هذه الدواوين إلى النظام الإداري للدولة، وبذلك يكون هو أول من وضع الدواوين في الإسلام^(١)، وقد أبقى هذه الدواوين في البلاد المفتوحة بلغات أهلها، فظل ديوان العراق بالفارسية حتى ولي الحجاج العراق، فأمر بتعريبه، وديوان الشام باليونانية، حتى ولي عبد الملك بن مروان فأمر بتعريبه سنة (٨١هـ-)، أما ديوان جزيرة العرب فقد كان بالعربية^(٢).

كما قسم هذه الدواوين إلى أقسام، بحيث يختص كل ديوان بوظيفة معينة، ومن أهمها:

١- **ديوان العطاء:** وهو ديوان يختص بتوزيع الأموال والأعطيات على الرعية في الدولة، والعاملين في أجهزتها المختلفة، فوظيفة هذا الديوان تتلخص في جمع الأموال وإحصائها، وإحصاء المستحقين لها، وطريقة توزيعها عليهم، فكان لكل قبيلة سجلها الخاص الذي تدون فيه المعلومات عن أفرادها، حتى لا تختلط الأمور بعضها ببعض. ويأخذ كل ذي حق حقه.

وكان مقر هذا الديوان في المدينة، وله فروع أخرى في العراق والشام ومصر وغيرها.

٢- **ديوان الجند:** وهو ديوان مختص بشؤون الجند ورواتبهم وعطاءاتهم، وكل ما يتعلق بهم من معلومات، ويرى ابن تيمية: أن هذا الديوان أهم دواوين المسلمين^(٣).

٣- **ديوان الموظفين:** وهو مختص بشؤون الموظفين في الدولة على مختلف مستوياتهم، وكل ما يتعلق بهم من معلومات.

٤- **ديوان الرسائل (الإنشاء):** وهو ديوان تسجل فيه الإحصائيات العامة، والتعليمات الإدارية، والكتب الرسمية، والمعاهدات والصكوك والرسائل المتبادلة.

٥- **ديوان الجباية (الخراج والجزية وما يقبض من الأموال):** وهو ديوان -كما يظهر من اسمه- تسجل فيه الأموال التي تجبها الدولة، من زكاة أموال المسلمين، والخراج، والجزية، وعشور التجارة ونحوها^(٤).

(١) ابن سعيد: الطبقات ٢٨٢/٣، تاريخ الطبري ٢٠٩/٤، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٥٩/٣، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٨.

(٢) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٢٧١، ٤٢١.

(٣) السياسة الشرعية، ص ٦٤-٦٥.

(٤) أنظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٢٥٤ وما بعدها، ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ٦٤-٦٥.

وبغض النظر عن السبب المباشر الذي دفع عمر لإنشاء هذه الدواوين، أو من هو صاحب الفكرة في إنشائها -كما تذكر ذلك بعض الكتب في هذا الموضوع-^(١)، فإن الذي يعيننا هو أن الخليفة عمر قد قام بإنشاء هذه الدواوين وتنظيمها وتقسيمها على النحو الذي ذكرناه؛ لما رآه من حاجة الدولة في عهده لمثل هذه النظم الإدارية، وما يمكن أن تقدمه من خدمات كبيرة في ضبط شؤون الإدارة وتحقيق مصالح الأفراد العامة والخاصة، وخاصة بعد أن كثر تدفق الأموال على الدولة واتسعت رقعتها وازداد عدد أفرادها.

ج - نظام الحسبة والعسر

ومن الأنظمة الإدارية الأخرى التي تحتاج إليها كل دولة في إدارة شؤونها الداخلية وأحكام سيطرتها على الأمور: نظام الحسبة.

والحسبة والاحتساب: أي ادخار الأجر، وهي في الأصل وظيفة دينية اكتسبت صفة الرقابة الإدارية التي تقوم بها الدولة عن طريق موظفين خاصين، على نشاطات الأفراد في معظم المجالات، الدينية والأخلاقية والاقتصادية والتجارية والاجتماعية، تحقيقاً للعدل والفضيلة، ووفقاً للمبادئ المقررة في الشرع الإسلامي، والأعراف المألوفة في كل بيئة وزمن^(٢).

ومعنى أنها اكتسبت صفة الرقابة الإدارية التي تقوم بها الدولة، أي أصبحت وظيفة رسمية متعينة على صاحبها، لا نافلة يتطوع بها متى شاء، فليس له أن يتشاغل عن هذه الوظيفة بغيرها^(٣)، وهو مأجور عليها براتب يقبضه من الدولة.

وعلى هذا فهو نظام يقوم بما تقوم به أجهزة الدولة في زمننا المعاصر، من موظفي البلديات والصحة والتموين ورجال السير والتعقيب، الذين يقومون بمراقبة الأسواق والمكاييل والموازن والأسعار والمنتجات الغذائية والصناعية والزراعية، والطرق والتجمعات العامة، فيمنعون الغش والتدليس، وما فيه منافاة للأخلاق والآداب العامة، وكل ما فيه ضرر وفساد على أفراد المجتمع.

-
- (١) أنظر: البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٣٠، تاريخ الطبري ٢٠٩/٤، الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٢٤٩-٢٥٠، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٣٤.
- (٢) المبارك: الدولة ونظام الحسبة، ص ٢٠ وما بعدها.
- (٣) أنظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٢٩٩.

ويمكن القول أن تاريخ الحسبة في الإسلام، قد بدأ منذ عهد مبكر، حيث كان الرسول (ص) يباشر بعض أعمال الحسبة بنفسه، فيمنع الناس من الغش، ويمنعهم من الجلوس في الطرقات، فقال عليه الصلاة والسلام: "من غش فليس منا"^(١)، وقال: "إياكم والجلوس في الطرقات" فقالوا: يا رسول الله مالنا بدّ من مجالسنا نتحدث فيها، فقال عليه السالم: "إذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه". قالوا: وما حقه؟ فقال (ص): "غض البصر وكف الأذى ورد السلام"^(٢).

كما أنه استعمل (ص) سعد بن العاص بعد فتح مكة على سوقها، وعمر على سوق المدينة وغيرهما.

لكن يبدو أن أول من وضع نظام الحسبة، وجعل له جهازاً إدارياً من أجهزة الدولة الإدارية؛ فأعطاه مكانة مهمة، هو الخليفة عمر بن الخطاب -كما تشير إلى ذلك بعض الكتب-^(٣)، حيث كان يقوم بأعمال الحسبة بنفسه، فيراقب الأسواق والطرقات العامة ويمنع الغش والاحتكار والاختلاط، ويؤدب بالدرّ، والأخبار عنه في ذلك مشهورة^(٤)، بالإضافة إلى أشخاص معينين كان يوظفهم لهذه الغاية، فيقومون على مراقبة الأسواق والأماكن العامة^(٥)، ومن النساء من يراقب الأمور المتعلقة بالنساء^(٦).

ويكمل وظيفة نظام الحسبة نظام العسس، وهم رجال الشرطة الذين يسهرون على راحة الرعية ليلاً وتوفير الحماية والأمان لهم ولتمتلكاتهم، وعمر بن الخطاب هو أول من أرسى مبادئ

(١) صحيح مسلم ١٠٨/٢-١٠٩.

(٢) صحيح البخاري ١١٢/٥.

(٣) أنظر: العظم: مشاهير الإسلام في الحروب والسياسة ٤٣٣/٢، ٤٣٤، المبارك: الدولة ونظام الحسبة، ص ٧٦، العالم: نظرية السياسة الشرعية، ص ١٣٥.

(٤) أنظر: ابن سعد: الطبقات ٣/٣٣٠، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٠، وابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٦٣-٦٤.

(٥) ف جاء في موطأ مالك ٢٨١/١: "أن السائب بن يزيد وعبد الله بن مسعود كانا عاملين على سوق المدينة في زمان عمر" (وانظر: ابن عبد البر: الاستيعاب ٥٧٦/٢).

(٦) فقد روي: أن عمر رضي الله عنه ولّى امرأة من قومه تدعى الشفاء أمور السوق. (ابن حزم: المحلى ٥٢٧/٨).

هذا النظام، حيث كان لا يهدأ إذا هدا الناس، ويسهر على توفير الأمن والحماية لهم ليلاً، ويتفقد أحوالهم مع أعوان له في ذلك^(١).

د- استحداث وظائف ومنشآت إدارية جديدة

كما قام عمر رضي الله عنه باستحداث وظائف جديدة في الدولة لم تكن موجودة ومن قبل، ومن هذه الوظائف:

وظيفة (خازن بيت المال)^(٢)، ووظيفة (عامل الخراج)^(٣) في كل بلد، ووظيفة (العاشر)^(٤) الذي يأخذ عشور التجارة، ووظيفة (المُصدِّق)^(٥) الذي يعد على الناس ويراجع ما يملكونه ليتحقق من صحته وصدقهم عند أخذ الزكاة، وهذا أشبه بعمل موظف الضرائب في زمننا.

ومنها وظيفة (العامل على البحر)^(٦) ويبدو أن مهمته كانت مراقبة الشواطئ والصيد فيها، وما يتصل بذلك. ووظيفة (صاحب الأقباض)^(٧) الذي كان يصحب الجيوش الإسلامية ويقبض المغانم ويسجلها. ووظيفة (واعظ الجيش)^(٨) الذي يرشد الجيش ويعظه ويقوي الروح المعنوية لديه بتذكيره بآيات الجهاد وما يتصل بهامركز ايداع الرسائل الجامعية

ومن المنشآت الإدارية التي احتاجتها الدولة في عهد عمر، ولم تكن موجودة من قبله:

- دار السجن: والمقصود من السجن أو الحبس -كما يكر ابن اليم- هو منع الشخص وتعويقه عن التصرف بنفسه حيث شاء. وهذا كان معمولاً به بأبسط صورته زمن النبي (ص) وأبي بكر، فقد

(١) أنظر: تاريخ الطبري ٢٠٥/٤، العظم: مشاهير الإسلام في الحروب والسياسة، ص ٤٢٢-٤٢٣.

(٢) أنظر: ابن سعد: الطبقات، وأبو يوسف: الخراج، ص ١٢٦.

(٣) أنظر: أبو يوسف: الخراج، ص ١٢٨، وأبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص ١٦٦.

(٤) أبو يوسف: الخراج، ص ١٣٥.

(٥) الإمام مالك: الموطأ ٢٦٥/١.

(٦) أنظر: أبو يوسف: الخراج، ص ٧٠.

(٧) تاريخ الطبري ٢٩/٤.

(٨) أنظر: المرجع السابق ٥٣٦/٣.

روى أبو داود وابن ماجه أن رجلاً أتى النبي (ص) بغريم له، فقال له النبي (ص): "إلزمه". ثم مرّ به آخر النهار فقال له: "ما فعل أسيرك يا أخا بني تميم؟"^(١).

وهكذا الحبس في زمن الرسول وخلافة أبي بكر، ولم ين لأحدهما دار معدة لحبس الخصوم. فلما انتشرت الرعية في زمن عمر ابتاع بمكة داراً وجعلها سجنًا يحبس فيه. وجاء أنه اشترى من صفوان بن أمية داراً بأربعة آلاف درهم وجعلها حبساً^(٢).

- كما اتخذ عمر **داراً للضيافة**: يُنزل فيها المغتربين القادمين من الآفاق، والمنقطعين من المسافرين، بعد أن اتسعت الدولة، وكثرت قضايا الناس وترددهم على المدينة عاصمة الخلافة، وغيرها من المدن الرئيسية^(٣).

- واتخذ عمر **دار الدقيق**: فجعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزبيب، وما يحتاج إليه، يعين به المنقطع والضيف.

- كما وضع في طرق المسافرين التي يتكرر فيها السفر، مثل ما بين مكة والمدينة والعراق والمدينة والشام والمدينة، على مسافات معينة، نقاطاً أو **مراكز تصلم المنقطع في سفره**، وتحمله من ماء إلى ماء^(٤).

ولا شك أن هذه سياسة إدارية رائدة من الفاروق تدل على مدى رقي الخدمات التي كانت تقدمها الدولة المسلمة لرعاياها في عهده، وعلى مدى اهتمامها بمصالحهم.

يقول غالب القرشي معقّباً على هذا: "وهذا عمل لا أعتقد أنها وصلت إليه الآن أرقى وأغنى الدول الحديثة ولا القديمة، ولا شك أن كل تلك التسهيلات للمسافرين عمل مجاني تكلفته الدولة، وهذا عمل يحتاج إلى موظفين مخصوصين لهذا العمل، لحفظ تلك الأماكن وما فيها، ولمعرفة

(١) سنن أبي داود ٣/٣١٤، سنن ابن ماجه ٢/٨١١. والحديث ضعفه الألباني في "ضعيف سنن ابن ماجه"، ص ١٨٧.

(٢) ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ٧٨، ابن فرحون: تبصرة الحكام ٢/٢٢٥.

(٣) أنظر: البلاذري: فتوح البلدان، ٣٩١.

(٤) أنظر: ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨٣، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٨، ورفيق العظم: مشاهير الإسلام في الحروب والسياسة ٢/٢٧٦.

المستحق من غيره، وللقيام بصرف القدر المحتاج إليه دون سرف أو تقتير، فهذا عمل لا يقوم بدون موظفين، وإذا فالفاروق لا بد أنه أسند مهمة ذلك إلى رجال مناسبين لذلك العمل^(١).

د- مشاريع عمرانية وتوسعية

هذا بالإضافة إلى أن عمر رضي الله عنه قام بالكثير من المشاريع العمرانية التوسعية في زمن خلافته، حينما اقتضت الحاجة القيام بمثل هذه المشاريع، ومن ذلك:

توسيع المسجد النبوي، وقصته رضي الله عنه مع عبد الله بن العباس في ذلك مشهورة، وسبق أن ذكرناها^(٢).

ثم قام بفرشه بالحصى بعد أن كان مفروشاً بالتراب، ليكون أنظف للمصلين^(٣)، وأيسر في المشي على من يؤمه.

كما قام بتوسيع الحرم المكي، حيث اشترى من الناس الدور التي كانت حوله، فهدمها وزادها فيه، وأبى قوم من جيران المسجد أن يبيعوا، فهدم بيوتهم ووضع لهم الأثمان حتى أخذوها بعد، واتخذ له جداراً قصيراً طول القامة، فكانت المصاييح توضع عليه^(٤).

ومن المشاريع العمرانية ما ذكره الطبري: أن عمر كتب إلى سعد بأن يدعو صاحب التنزيل (أي رئيس فرقة الهندسة في الجيش)^(٥)، فيأمره أن يضع لهم خطأً لبناء المدينة، وأني جعل فيها مناهج (أي شوارع) بعض أربعين ذراعاً، وما يليها ثلاثين، والصغيرة منها عشرين.

وأن يجعل فيها أزمة، الزقاق سبعة أذرع، وليس دون ذلك شيء. وشرعوا ببناء المدينة^(٦) في الكوفة.

(١) القرشي: أوليات الفاروق السياسية، ص ٣٩٤.

(٢) أنظر ص من هذه الرسالة.

(٣) أنظر: ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨٤، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٤٨، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٨.

(٤) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٢، تاريخ الطبري ٤/٦٨، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٢/٥٣٧.

(٥) الطنطاويان: أخبار عمر، ص ١٥٧.

(٦) تاريخ الطبري ٤/٤٤، وانظر: ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٢/٥٣٧، وابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٤٨.

وهو الذي أشار على عمرو بن العاص أن يحفر خليجاً بين النيل وبحر القلزم (البحر الأحمر)، لاتصال المرافق بين مصر والمدينة عاصمة الخلافة، وضرب له الموعد حولاً يفرغ فيه من حفره، إعداده لمسير السفن فيه، فساقه من جانب الفسطاط إلى القلزم، ولم يأت الحول حتى جرت فيه السفن، وسمي "خليج أمير المؤمنين"، ولم يزل مفتوحاً حتى ضيعه الولاة بعد ذلك، فترك وغلب عليه الرمل^(١).

هذا بالإضافة إلى قيامه بحفر الترع وتنظيم المجاري ليصل الماء إلى البقاع الصالحة للزراعة، وبناء القناطر والجسور، وإصلاح وتعمير كل ما خربه الفساد ودمرته الحروب^(٢).

إلى غير ذلك من المشاريع العمرانية الكبرى التي تسهم في تحسين الوضع الاقتصادي وإيراز الوجه الحضاري للدولة، وتيسر أمور العيش فيها، وهذا بدوره يعتبر من أهم السمات التي تميزت بها سياسة الفاروق عمر من الناحية الإدارية خلال توليه شؤون الحكم في الدولة.

وأخيراً: لا شك أن هذا الذي فعله عمر رضي الله عنه من استحداث نظم إدارية ووظائف ومنشآت جديدة لم تدع الحاجة لإنشائها زمن النبي (ص)، أو زمن الخليفة الأول أبي بكر رضي الله عنه، يعد من باب السياسة الشرعية التي تقتضيها المصلحة العامة للأمة، والتي اعتبرت النصوص الشرعية الكلية، فإن كل ما تتطلبه متغيرات الحياة وظروفها المتجددة من الإجراءات والتدابير والوسائل التي تحقق مصالح المسلمين العامة والخاصة، وتيسر لهم سبل الحياة الكريمة هي من واجبات ولي الأمر، التي ينبغي عليه أن يسارع إلى تنفيذها والاعتناء بها.

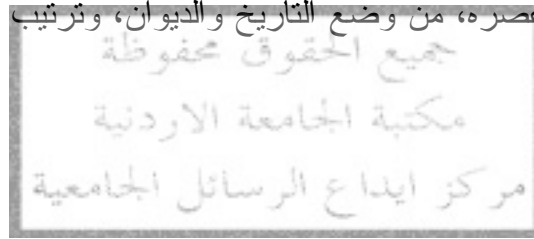
(١) الحموي: معجم البلدان ٣٨٦/٢، الهندي: كنز العمال ٦١٦/١٢-٦١٧.

(٢) أنظر: العظم: مشاهير الإسلام في الحروب والسياسة ٣٧٨/٢.

وليس هذا من قبيل الابتداع في الدين أو تقليد أهل الكفر - كما يتوهم البعض -، لأن الابتداع المنهي عنه هو ما خالف نصاً محكماً أو تشريعاً ثابتاً^(١)، أما ما يحقق العدالة والمصلحة، فهو مقصود شرعاً، ومطلوب على الدوام، ومن هنا كان من المقرر في قواعد الشريعة في هذا الباب: (أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)^(٢).

ولذلك كان رسول الله (ص) يبعث من أصحابه من يتعلم صناعة السلاح وفنون القتال عند غير المسلمين، وأخذ بفكرة حفر الخندق التي كانت منقولة عن الفرس^(٣).

يقول رفيق العظم: "ومن البلاء أن ألصق بعض الفقهاء كل شيء من أمورنا الدنيوية بالدين، وحرّموا على الأمة العمل بأي شيء نافع ما دام لم يصبغ بصبغة إسلامية، ولو تمحلاً، ولو كان الدين يضيق على هذه الأمة إلى الحد الذي توهمه أولئك الفقهاء، لما قلد عمر الفرس والروم فيما اقتضته حاجة الدولة في عصره، من وضع التاريخ والديوان، وترتيب الجيوش، وإعداد العدة الحربية ونحو ذلك"^(٤).



(١) ولذلك وجدنا العلماء - كإبراهيم بن أبي العباس والشاطبي - يبيّنون: أن البدعة المنهي عنها والواجب ذمها وهجران مبتدعها؛ هي اختراع ما لم يكن في الدين وابتدائه خلافاً لأصل الشريعة والسنة التي مضى عليها السلف، أما ما لم يخالف شيئاً من ذلك فلا يدخل في هذا النهي، بل قد يكون مطلوباً، ولذلك قال عمر رضي الله عنه عندما جمع الناس على صلاة التراويح في رمضان: "تعمت البدعة هذه". وكذلك ابتداء الأشياء من أعمال الدنيا وهو ما عبر عنه الإمام الشاطبي بالعادات - فهذا لا حرج به ولا عيب على فاعله (أنظر: ابن عبد البر: الاستنكار ٣١٦/٢، الشاطبي: الاعتصام ٢٤/١-٢٨).

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر ٢٦٩/١، ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٣٦٩/١ (مع شرح الحموي غمز عيون البصائر).

(٣) أنظر: ابن الأثير: أسد الغابة ٤٢١/٢.

(٤) مشاهير الإسلام في الحروب والسياسة ٣٦٦/٢-٣٦٧.

المبحث الثاني

سياسته مع ولايته

ذكرنا في المبحث السابق أن اتساع رقعة الدولة الإسلامية في عهد عمر؛ تطلب تقسيمها إلى أقاليم أو أمصار، يستقل كل مصر بإدارة شؤونه الداخلية بنفسه، ضمن السياسة العامة للدولة، وذلك عن طريق الوالي أو الأمير على ذلك الإقليم.

ويُعيّن هذا الوالي وتتخذ إمارته باختيار الخليفة، فيفوض إليه الإمارة أو الولاية في ذلك البلد أو الإقليم.

ويبين الماوردي أبرز المهام أو الوظائف التي تناط عادة بالوالي إذا كانت ولايته عامة أو مطلقة، غير أن المقام لا يتسع لذكرها هنا، فيمكن الرجوع إليها لمن أراد^(١)، والذي يهمنا هنا هو معرفة السياسة التي كان ينهجها الفاروق عمر مع ولايته، وهو ما سنبينه من خلال النقاط التالية:

١- اختيارهم واختبارهم بنفسه

لقد كان عمر يعلم أن صلاح الرعية من صلاح رعاتهم، فإذا فسد رعاتهم فسدوا، وكان شعاره في ذلك: "إن الناس لم يزلوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم"^(٢). وهو القائل: "من استعمل فاجراً وهو يعلم أنه فاجر فهو مثله"^(٣).

ولذلك كان رضي الله عنه يحسن اختيار ولايته وعماله، بناء على ما يعلمه من سيرتهم وسوابقهم، ويقوم بالإضافة لذلك باختبارهم بنفسه، ليتأكد من صلاحهم ومدى قدرتهم على تحمل المسؤولية، فمن وجده منهم لا يصلح لذلك استبعده.

- **وعليه فقد كان رضي الله عنه لا يبولى من لا يرحم الناس:** فقد أمر بكتابة عهد لرجل قد اختبره وأراد أن يعينه، فبينما الكاتب يكتب، جاءه صبي فجلس في حجر عمر فلاطفه، فقال

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٣٥، وانظر: أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص ٣٤.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٢٩٢/٣، وابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٤٩.

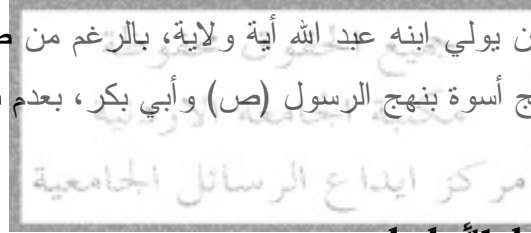
(٣) ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٥٩.

الرجل: يا أمير المؤمنين، لي عشرة أولاد مثله ما دنا أحد منهم مني، فقال عمر: فما ذنبي إن كان الله - عز وجل - قد نزع الرحمة من قلبك، وإنما يرحم الله من عباده الرحماء، ثم قال للكاتب: مزق الكتاب، فإنه إذا لم يرحم أولاده، فكيف يرحم الرعية؟^(١).

- **وكذلك لا يولي الأمر من طلبه أو حرص عليه:** فقد أراد عمر أن يستعمل رجلاً فيأدر الرجل بطلب العمل، فقال له: قد كنا أردناك لذلك، ولكن من طلب هذا الأمر لم يُعن عليه^(٢). وقد سار عمر على هذا النهج اقتداءً بسنة النبي (ص)، إذ قال لطالب العمل: "إنا لا نستعين على عملنا بمن طلبه"^(٣).

- **وكان عمر لا يولي أحداً من أقاربه:** وقد أعلن هذا المبدأ صراحة منذ توليه الحكم إذ قال: "من ولي من أمر المسلمين شيئاً، فولى رجلاً لمودة أو قرابة فقد خان الله ورسوله والمؤمنين"^(٤).

ولذلك كان يرفض أن يولي ابنه عبد الله أية ولاية، بالرغم من صلاحه وكفاءته^(٥). ويبدو أن عمر قد سار على هذا النهج أسوة بنهج الرسول (ص) وأبي بكر، بعدم تولية ذوي القربى مناصب هامة في الأمصار^(٦).



يختار لكل ولاية أو عمل الأصم له

قد دلت نصوص السنة المشهورة على أن الولاية أمانة يجب أدائها في مواضعها^(٧)، وأن من أخذها بغير حقها أو قصر في أدائها، فإنه قد خان الله

(١) ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٩٠-٩١، وأخرج البخاري نحوه في الأدب المنفرد ٤٦٥/١ "مع شرح الجيلاني"، وصححه الألباني في صحيح الأدب المنفرد، ص ٦٤.

(٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد ٢٤/١.

(٣) سنن النسائي ١٠/١، ٢٢٤/٨. وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي ٤-٣/١.

(٤) ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٥٩، وابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٨. وقوله هذا مأخوذ من حديث للنبي (ص)، سيأتي ذكره ص من هذه الرسالة.

(٥) أنظر: تاريخ الطبري ٢٢٠/٤، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٨٩، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٣٥.

(٦) المجدلاوي: الإدارة في عهد عمر، ص ٢١٣.

(٧) ومن ذلك قوله (ص) لأبي ذر رضي الله عنه: "إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة". (صحيح مسلم ٢٠٩/١٢).

وأخرج البخاري في صحيحه ١٤١/١ عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله (ص) قال: "إذا ضيقت الأمانة انتظر الساعة. قيل يا رسول الله: وما إضاعتها؟ قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة".

ورسوله والمؤمنين، والله تعالى يقول: (لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون)^(١).

ولذلك وجب على صاحب الولاية العامة -الخليفة- أن يختار ولاته على الأمصار ونوابه في السلطان من أمراء ووزراء وقضاة وقادة جند وعمال وموظفين؛ بكل أمانة، فيستعمل على كل ولاية أو عمل الأصلح منهم والأنسب لذلك العمل، حتى يتحصل النفع، وتتحقق المصلحة على أكمل وجه.

يقول القرافي في هذا: "يقدم في كل موطن وكل ولاية من هو أقوم بمصالحها"^(٢).

وبناءً على ذلك: فإنه يقدم في الحروب من هو أعرف بمكايدها، وأشد إقداماً عليها، وأعلم بسياسة الجند والجيوش.

ويقدم في القضاء من هو أضبط للأحكام وأيقظ، وأكثر تفتناً لوجوه الحجج والخداع وسياسة الخصوم.

ويقدم في الفتيا من هو أروع وأنقل للفقهِ وقواعده، وأشفق على الأمة وأحرصهم على إرشادها لحدود الشريعة.

ويقدم في الوصاية على الأموال من هو أكثر أمانة، وأعلم بتدبير شؤون الأيتام وتنمية أموالهم.

وهكذا في كل ولاية، فإنه يقدم الأقوم بمصالحها، وربما كان المقدم في باب مؤخرًا في باب آخر، كما قدم الرجال في الحروب والإمامة، وأخروا في الحضانة، وقدم النساء عليهم بسبب مزيد شفقتهم وصبرهن على الأطفال، فكن لذلك أكمل في الحضانة من الرجال^(٣).

وهذا ما كان عمر رضي الله عنه ينتهجه من سياسة في هذا المجال، فيقدم على كل عمر أصلح من يقدر عليه، ولا يختار الرجل لقرابته أو لمودته أو لسابقة في الإسلام، أو حتى لشدة تقواه

(١) الأنفال: ٢٧.

(٢) الفروق ٣/٢٠٦.

(٣) المرجع السابق ٣/١٠٢-١٠٣، ٢٠٦، وانظر ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ٢٦-٢٧.

فقط، وإنما كان يأخذ بعين الاعتبار أيضاً كفاءته السياسية والإدارية، ومقدرته على تصريف الأعمال.

وفي هذا يقول ابن الجوزي: "كان الخليفة عمر يستعمل قوماً ويدع أفضل منهم لبصرهم في العمل"^(١).

ومعنى هذا أنه لم يكن ينظر إلى صلاح الرجل في ذاته، ولكن إلى صلاحه للولاية، ولذلك كان رضي الله عنه يولي الولايات أناساً وأمامه من هو اتقى منهم وأكثر علماً وأشد عبادة، وكان يقول: "إني لأتحرّج أن أستعمل الرجل وأنا أجد أقوى منه"^(٢). فقال: "أقوى منه"، ولم يقل: "أتقى منه"، والقوة في كل عمل تكون بحسبه.

كما كمان رضي الله يقول أيضاً: "أشكو إلى الله جلد الخائن وعجز الثقة"^(٣).

٣- يشترط عليهم شروطاً ويأخذ منهم ميثاقاً يلتزمون به أمام الناس

وكان عمر رضي الله عنه إذا استعمل رجلاً كتب عليه كتاباً أشهد عليه رهطاً من المهاجرين والأنصار، بأن لا يظلم أحداً في جسده ولا في ماله، ولا يستغل منصبه لفائدة أو مصلحة شخصية له، أو لمن يلوذ به، فكان ذلك بمثابة القسم الذي يوجبه القانون على القضاة والأطباء وغيرهم من موظفي الدولة قبل مباشرتهم العمل^(٤).

ثم يشترط عليه شروطاً: ألا يركب برذوناً^(٥)، ولا يلبس ثوباً رقيقاً، ولا يغلق بابه دون حوائج الناس، ولا يتخذ حاجباً، ولا يقبل الهدية^(٦)،... إلى غير ذلك من الشروط التي تضمن حسن سير الولاية وعدم تمييزهم عن الرعية.

(١) مناقب عمر، ص ٤٨، وانظر: ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨٢-٢٨٣.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠٥.

(٣) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ٢٩، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٩١.

(٤) أنظر: الطنطاويان: أخبار عمر، ص ١٦٧.

(٥) البرذون: الدابة، والبراذين من الخيل ما كان من غير نتاج العرب. (لسان العرب ١٣/٥١).

(٦) أبو يوسف: الخراج، ص ١١٦، ابن قتيبة: عيون الأخبار ١/٥٣، تاريخ الطبري ٤/٢٠٧-٢٠٨، ابن الجوزي:

مناقب عمر، ص ٨٦، المحب الطبري: الرياض النضرة ٢/١٦٠-١٦١، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٠.

وهذه الشروط تؤكد إيمان عمر رضي الله عنه بالتقشف والزهد المشبع بروح العدالة الاجتماعية، التي أراد أن تنتقل إلى عماله وولاته من حيث الاختلاط بالرعية والتطلع إلى حاجاتها وسماع شكواها^(١).

٤ - مراقبتهم وتعهدهم باستمرار

ولم يكن الفاروق رضي الله عنه يكتفي بحسن اختياره لعماله، ويركن إليهم بعد ذلك، فالمهمة لا تنتهي بمجرد حسن الاختيار وإصدار الأوامر، بل لا بد من متابعة التنفيذ ولإشراف المستمر، ولذلك كان لا يدخر جهداً في متابعة أعمال ولاته ومراقبتهم بشكل دائم، ومن ثم محاسبتهم إذا قصرُوا أو تهاونوا في أداء واجباتهم.

فهو يعمل أن للسلطان فتنة على الناس، وقد تتحرف بهم نفوسهم، أو قد يخطئوا في تنفيذ واجباتهم عن غير سوء نية، فدوام متابعتهم فيه ضمان لحسن سير العمل، وسلامة النتائج من الأخطاء. ولذلك كان رضي الله عنه يقول: "أرأيتم إذا استعملت عليكم خيراً من أعلم، ثم أمرته بالعدل، أكنت قضي ما علي؟ قالوا: نعم. قال: لا، حتى أنظر في عمله أعمل بما أمرته أم لا"^(٢).

ومن هنا كان عمر يلتقي بعماله بشكل دوري كل عام، فيستقدمهم في موسم الحج، ويتعرف منهم على سير الأمور بالأمصار، ويسمع من الرعية أيضاً عن أخبارهم وما يقولون في أمرائهم^(٣).

يقول الأستاذ العقاد: "وجعل عمر موسم الحج موسماً للمراجعة والمحاسبة واستطلاع الآراء في أقطار الدولة من أقصاها إلى أقصاها، يفد فيه الولاة والعمال لعرض حسابهم وأخبار ولاياتهم، ويفد فيه أصحاب المظالم والشكايات لبسط ما يشكيهم، ويفد الرقباء الذين كان يبيتهم عمر في أنحاء البلاد لمراقبة العمال والولاة - فهي جمعية عمومية - كأوفى ما تكون الجمعيات العمومية في عصر من العصور"^(٤).

(١) جاسم: التنظيمات الإدارية في عهد عمر، ص ١٩٦.

(٢) كنز العمال ٦٥٤/١٢.

(٣) أنظر: أبو يوسف: الخراج، ص ١١٥-١١٦، ابن سعد: الطبقات ٢٩٣/٣، تاريخ الطبري ١٦٥/٤-١٦٦.

(٤) عبقرية عمر، ص ١٠٦.

وأيضاً -وكماي ظهر من كلام العقاد- فغن عمر قد وضع عيوناً للرقابة يأتيه بأخبار الولاية وأحوال الرعية أولاً بأول، هذا فضلاً عن أن بابه كان مفتوحاً لسماع أي شكوى من أي فرد في أي وقت على أيّ كان، حتى أنه كان ينوي القيام بجولات تفتيشية بنفسه، يتفقد فيها أحوال الرعية ويطمئن على سير الأمور في الولايات، فقد نقل عنه رضي الله عنه أنه قال:

"لئن عشت إن شاء الله لأسيرن في الرعية حولاً، فإنني أعلم أن للناس حوائج تقطع عني، أما هم فلا يصلون إليّ، وأما عمّالهم فلا يرفعونها إليّ، فأسير إلى الشام فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى مصر فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى البحرين فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى الكوفة فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى البصرة فأقيم بها شهرين"^(١).

كما أنشأ عمر جهازاً للتفتيش الإداري على ولاته وعماله في الأمصار، وجعل على رأسه "محمد بن مسلمة"، فكان يبحث به إلى الولاية للتحقيق فيما قدم ضدهم من شكاوى، واستيضاح الأمور، أو لمتابعة تنفيذ الأوامر الموجهة إليهم، والإجراءات العقابية المتخذة بحقهم^(٢).

ومن ذلك يظهر أن عمر رضي الله عنه قد اتخذ طرقاً متعددة وأساليب متنوعة لمراقبة ومتابعة أمور ولاته وعماله في مختلف الأمصار، مما يجعله قريباً منهم دائماً، مطلعاً على كل ما يدور في أرجاء البلاد التابعة لحكمه. وفي هذا يقول الجاحظ:

"فإن عمر كان علمه بمن نأى عنه من عماله كعلمه بمن بات معه في مهاد واحد، وعلى وساد واحد، فلم يكن له في قطر من الأقطار، ولا ناحية من النواحي عامل أو أمير جيش، إلاّ وعليه عين لا يفارقه، فكانت أفاظ من بالمشرق والمغرب عنده في كل ممسى ومصبح، وأنت ترى ذلك في كتبه إلى عماله، حتى ان العامل منهم ليتهم أقرب الناس إليه وأخصهم"^(٣).

٥- محاسبة الولاية

- (١) تاريخ الطبري ٢٠١/٤-٢٠٢، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٩١.
- (٢) أنظر: تاريخ الطبري ١٢١/٤، العظم: مشاهير الإسلام في الحروب والسياسة ٣٩٢/٢.
- (٣) التاج في أخلاق الملوك، ص ١٦٨-١٦٩.

وتتميماً للمنهج الإداري في المراقبة والمتابعة؛ فقد كان عمر لا يتهاون في المحاسبة والمراقبة لكل من تأكد له خطؤه أو تقصيره أو انحرافه عن الطريق القويم، حتى أنه كان يعزل الوالي أو العامل لأهون الأسباب، وكان رضي الله عنه يقول: "خير لي أن أعزل كل يوم والياً من أن أبقى ظالماً ساعة نهار"^(١).

وهو الذي يقول أيضاً: "أيما عامل لي ظلم أحداً، وبلغتني مظلته، فلم أغيرها، فأنا ظلته"^(٢). حتى ذكر أنه أمر محمد بن مسلمة المفتش الإداري -كما يسميه الطنطاويان^(٣)- أن يذهب إلى الكوفة، ويحرق باب قصر سعد بن أبي وقاص عندما علم أن سعداً يحتجب فيه عن الناس^(٤). وهكذا كانت سياسة عمر رضي الله عنه صارمة في محاسبة ولاته ومعاقبتهم، لأنه كان يدرك أن التهاون في مثل هذا الأمر، قد يقود الدولة إلى مهالك كثيرة والإضرار بمصالح الرعية.

يقول العقاد في هذا: "ولا يبعد أني قع الغبن على بعض الولاة الكفاة من فرط العناية بشكايات الرعية، إلا أن عمر في حزمه وعدله لم يكن يفوته مفرق الصواب بين الأمرين .. فغبن وال أو قائد أهون من غبن أمة أو جيش .. ومن أقواله في ذلك: "هان شيء أصلح به قوماً أن أبدلهم أميراً مكان أمير"^(٥)..

بل ربما جرى منه حكم العزل على الولاة الكفاة لغير سبب من أسباب الشكاية أو القصاص، وإنما هو سبب من الأسباب التي ترجع إلى سلامة الدولة أو ما نسميه في العصور الحديثة بالسياسة العليا، وهذه أسباب لا يصلح أن يغفل عنها ولاة الأمر في أيام تأسيس الدول وتجربة النظم الحديثة، وأولها عصمة الدولة من فتنة الولاة المقتدرين المحبوبين، فربما كان الوالي المقتدر المحبوب أخطر

(١)

(٢) ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠٥، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٨٨، الهندي: كنز العمال ١٢/٦٥٩.

(٣) الطنطاويان: أخبار عمر، ص ١٥٩.

(٤) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٣٩١، تاريخ الطبري ٤/٤٧، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٢/٥٢٩.

(٥) ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨٤، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٨٩، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢١.

على الدولة الناشئة في تأسيسها من الوالي العاجز البغيض إذا لم يتعهده نظر ثاقب وحساب عسير ..(١).

٦- الولاية وأموال الرعية

كان عمر رضي الله عنه إذا استعمل والياً أو عاملاً أحصى له ماله^(٢)، ليحاسبه بعد ذلك على الزيادة الحاصلة له في ماله بعد منصب الولاية، وهو رضي الله عنه بهذه الطريقة يمنع ولاته من استغلال نفوذهم بأن تمتد أيديهم للأموال العامة أو أموال الرعية بغير حق أو وجه مشروع، لأنهم يعلمون أنهم موقوفون ومسؤولون عن الزيادة الحادثة في أموالهم، وأن عمر لا تقنعه المبررات أو الأسباب الواهية، وأن كل زيادة غير معقولة ستصادر على صاحبها، وقد يعاقب عليها.

فقد ثبت أن عمر رضي الله عنه قد قاسم غير واحد من عماله أموالهم بعد عزلهم من

مناصبهم، وقال لهم: "إنما بعثنا بكم ولاية ولم نبعثكم تجاراً"^(٣).

وقد يكون حكمه على بعضهم بذلك من باب الاحتياط، لتهاونه في قبول الهدايا والأعطيات، أو لأنه لم ينأ بنفسه عن الوقوع فيما يوجب التهمة^(٤). مسائل الجامعة

وبذلك يكون عمر رضي الله عنه أول من أقرّ مبدأ: (من أين لك هذا)، هذا المبدأ البالغ الأهمية، والذي متى فقدت الدولة المحافظة عليه، والمقدرة على تطبيقه؛ وقعت الأمة في خطر عظيم. كما أنه أول من وضع قاعدة إدارية كبرى في هذا المجال، تقضي بمنع العمال أوال ولاية من الجمع بين الوظيفة أو الإمارة والتجارة، وذلك حتى لا يجعل من السلطة سبيلاً للتكسب.

(١) العقاد: عبقرية عمر، ص ١١٥-١١٦.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠٧، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٩١، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٣١.

(٣) أنظر: ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠٧، وابن عبد ربه: العقد الفريد ١/٥٤، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٤٨، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٣٢.

(٤) أنظر: الطنطاويان: أخبار عمر، ص ١٧٣ "هامش". وسيأتي الحديث -بإذن الله تعالى- عن هذا النوع من السياسة العقابية لولاته ومدى مشروعيتها في الفصل الرابع من هذا الباب.

٧- الولاية مغرم لا مغنم

من خلال كل ما تقدم من مبادئ إدارية أقرها الخليفة عمر في سياسته مع ولاته، يظهر لنا بوضوح أن الولاية هي مسؤولية وخدمة للرعية، لا مصدر للتسلط وقهر الناس أو الرفاهية، فعلى الولاة أن يبذلوا كل جهدهم ووقتهم لخدمة الرعية والقيام بشؤونها، فلا وقت للراحة أو التمتع حتى فيما يأكلون أو يلبسون؛ كما كان يشترط عليهم عمر، ويأخذ منهم على ذلك الموائيق.

ومن هنا كان عمر إذا بعث عماله أو التقى بهم خطبهم قائلاً: "إني لم أبعثكم جبابرة، ولكن بعتكم أئمة، فلا تضربوا المسلمين فتذلوهم، ولا تجدوهم فتفتنوهم، ولا تمنعوهم فتظلموهم"^(١).

وقد خطب الناس مرة في موسم الحج بحضور ولاته الذين طلب منهم أن يوافوه، فوافوه، قائلاً: "أيها الناس! إني والله ما أبعث إليكم عمالي ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن أبعثهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم، فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إليّ، فالذي نفسي بيده لأقصنه منه". فقال: عمرو بن العاص: "يا أمير المؤمنين أ رأيت أن أدب أمير رجلاً أتقصه منه؟". فقال عمر: "ومالي لا أقص وقد رأيت رسول الله (ص) يقص من نفسه؟"^(٢).

٨- رزقهم من بيت المال

كان عمر رضي الله عنه يؤمن للولاة والعمال أرزاقهم^(٣) واحتياجاتهم الأساسية، ويفرض لهم من بيت المال ما يكفيهم للتفرغ لمصالح الرعية، لأنه كان يعلم أن انشغال هؤلاء الولاة والعمال بطلب أرزاقهم سيكون على حساب مراعاتهم لمصالح رعيته.

فروى ابن الجوزي عن الحسن رضي الله عنه: "أن عمر وعمان بن عفان رضي الله عنهما كانا يرزقان الأئمة والمؤذنين والمعلمين والقضاة"^(٤).

(١) أبو يوسف: الخراج، ص ١١٥، ١١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٥-١١٦، ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨١، ٢٩٣-٢٩٤، تاريخ الطبري ٤/٢٠٤، ابن عبد

ربه: العقد الفريد ٤/٦٤، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٧١، الهندي: كنز العمال ١٢/٦٥٩، وقال أحمد شاكر

في تحقيق أحاديث المسند ١/٢٨٦: "إسناده حسن".

(٣) أنظر: صحيح البخاري ١٣/١٥٠.

(٤) مناقب عمر، ص ٧٩.

وأخرج أبو عبيد وغيره: "أن عمر رضي الله عنه بعث عمار بن ياسر إلى أهل الكوفة، على صلاتهم وجيوشهم، وعبد الله بن مسعود على قضائهم وبيت مالهم، وعثمان بن حنيف على مساحة الأرض، ثم فرض لهم في كل يوم شاة بينهم، شطرها وسواقتها^(١) لعمار، والشطر الآخر بين هذين.."^(٢).

وهذا الخبر يبرز لنا أهم ما كان يميّز سياسة عمر في هذه النقطة، وهو أن عمر لم يكن يفرض لعماله الأجور حسب نظام موحد يتساوى فيه الجميع في مقدار الأجر، وادون النظر إلى طبيعة العمل واحتياجات العامل ونفقاته، بل كان يراعي لك كله ويفرض لكل عامل من الأجر ما يتناسب مع حجم عمله وكثرة أعبائه، وما يصلحه وأهله ويدفع حاجتهم^(٣). وبذلك لا يبقى لأي منهم عذر بالانشغال عن مصالح المسلمين، أو أن تمتد يده لغير حقه.

جاء في كتاب الخراج لأبي يوسف: كان عمر يقرض لأمرء الجيوش والقرى في العطاء على قدر ما يصلحهم من الطعام، وما يقومون به من الأمور^(٤).

وقد رأينا فيما سبق؛ كيف أنه كان ينهى ولاته وعماله عن الانشغال بأي تجارة أو أعمال أخرى، قد تلهيهم عن مهمتهم الأساسية، ويقول لهم: "إننا لم نبعثكم تجاراً!".

وأيضاً فإن عمر كان ينظر إلى أحوال البلد الذي يعين فيه العامل، بمعنى أنه يراعي تكاليف المعيشة في الأقطار الإسلامية ومستلزماتها، مما يترتب عليه اختلاف في أر العامل من بلد إلى آخر، فلا يعطي عامله في الكوفة مثلاً، كما يعطي عامله في الشام^(٥).

(١) السواقط: مثل الكبد والطحال والكرش والأمعاء.

(٢) أبو عبيد: الأموال، ص ٨١-٨٢، سنن البيهقي ٣/٣٥٤، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٨٤.

(٣) ويظهر أن عماراً كان أكثر عيلاً من صاحبيه فخصه عمر بنف الشاة وسواقتها. (أبو عبيد: الأموال، ص ٨٢ "هامش").

(٤) ص ٤٦.

(٥) أنظر: القطب: نظام الإدارة في الإسلام، ص ١٤٨.

المبحث الثالث

الموازنة بين المصالح ورعاية المصلحة العامة

من الثابت قطعاً أن غاية التشريع هي تحقيق مصالح الخلق ودرء المفسد عنهم^(١)، وأن المصلحة المعتبرة هي ما كان مصلحة بمنظور الشرع دون غيره، وينبثق عن هذا أن أي مصلحة - ولو كانت مشروعة في الأصل - مرهونة لاعتبارها شرعاً بعدم معارضتها مصلحة أخرى مساوية لها أو راجحة عليها. وبذلك تتكيف المصالح - فردية كانت أم جماعية - من جديد في ضوء هذا التعارض ومداه^(٢).

وعلى هذا - كما يقول الدريني - "قد تكون المصلحة مشروعة في الأصل، وتتطوي على المنفعة التي أقرها الشارع؛ ولكنها لمعارضتها لمصلحة أخرى هي أرجح منها، أصبحت بسبب هذا التعارض غير معتبرة، وضابط ذلك الموازنة. الرسائل الجامعية" فالمصلحة الفردية إذا لزم عنها مفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها، أهدر اعتبارها في هذه الحال؛ لأن المفسد مقدم على جلب المصالح حينئذ.

ومن باب أولى، تهدر إذا عارضتها مصلحة عامة. وليس معنى عدم اعتبار المصلحة المرجوحة انخرام مناسبتها للحكم؛ بل تبقى مصلحة في ذاتها، لأن الحقائق لا تتبدل، بدليل أنها إذا سلمت عن معارضة ما هو أولى منها بالاعتبار، عاد اعتبار الشارع لها أصالة، وشرع الحكم المناسب عندها، على أساسها"^(٣).

ومن هنا وجدنا الفقهاء وعلماء الأصول يقررون القواعد المحكمة التي؟؟؟ على هذا التعارض بين المصالح كلما طرأ؛ لترفعه، وتعمل على التنسيق فيما بينها، من مثل قاعدة: "المصلحة العامة

(١) أنظر: المصالح المرسلة في الباب الأول: الفصل الثاني.

(٢) أنظر: الدريني: التعسف في استعمال الحق، ص ٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٨-٣٩.

مقدمة"، وقاعدة: "يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام"، وقاعدة: "يتحمل الضرر الأخف لرفع الضرر الأشد"، وقاعدة: "درء المفسد مقدم على جلب المصالح"، وغيرها من القواعد الأخرى في هذا المجال.

وعلى هذا النهج سار عمر رضي الله عنه في التنسيق بين المصالح المشروعة، وتقديم الأهم منا عند التعارض المحكم، فكان رضي الله عنه يقدم المصلحة العامة على الخاصة، أو مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد، لأن المصلحة العامة أولى بالاعتبار، وهو الإطار الذي ينبغي أن تدور في فلكه المصالح الفردية أو الحريات العامة، إذ لا يتصور قيام هذه الأخيرة واستقامتها، إلا بالمحافظة على المصلحة العامة، والتي يؤدي إهدارها إلى الفوضى واضطراب الأحوال، وتفشي الفساد.

ولأن الفاروق رضي الله عنه كان يدرك هذه الحقيقة فقد أظهر من خلال سياسته اهتماماً خاصاً بمصلحة المجتمع والعناية بقضاياها، والشواهد على ذلك كثيرة، منها:

- اهتمامه ببناء جيش قوي منظم، وإنشاء المعسكرات على الحدود، وتأمين الحماية للثغور، وذلك لحفظ البيضة والجماعة أولاً، من أي خطر خارجي يهدد أمنها، فالدولة إذا كانت ضعيفة لا تستطيع الذود عن حماها، تبقى مهددة باستمرار، ولا يمكن أن تقوم لها قائمة^(١).
- ومنها محاربة البدع والمنكرات والأفكار الزائفة، التي تهدد استقرار المجتمع، وتفتك به من الداخل، لأن الناس إذا افرقت أفكارهم واختلفت معتقداتهم، فشا بينهم الحقد ودبت البغضاء ونشبت الصراعات، فلا تقوم عندها للأمة قائمة^(٢).
- ومنها اهتمامه بالموارد المالية للدولة وتنظيمها وتنميتها، لسد حاجات المسلمين ونفقات الدولة، ومن أجل ذلك امتنع رضي الله عنه - عن تقسيم أراضي الفيء بين الجند الفاتحين^(٣)، وأبقاها في يد أصحابها الأصليين بعد أن فرض عليهم ضريبة الخراج، مخالفاً بذلك ما كان عليه الأمر في عهد النبي (ص)، وأبي بكر الصديق رضي الله عنه، وذلك رعاية للمصلحة العامة، حتى

(١) أنظر: الفصل الثالث من هذا الباب.

(٢) راجع في هذا؛ الفصل السادس من هذا الباب.

(٣) أنظر: ص من هذه الرسالة.

تعود هذه الأراضي بالموارد على بيت المال، فينتفع بها جميع المسلمين، وليس فئة الجنود وحدهم.

- ومن الشواهد التي تؤكد اهتمامه بالمصلحة العامة ولو أدى ذلك إلى إهدار مصلحة فردية، أو منفعة خاصة: منعه التزوج بالكتابات في ظرف من الظروف إبان الفتوحات الإسلامية، وخاصة قادة الجيش ومقاتليه جميعاً، معللاً هذا المنع بأن فيه درء فتنة عامة متوقعة بين النساء المسلمات بكساد سوق زواجهن، أو إغلاقاً لباب الجاسوسية عن طريق الأجنيبات في مثل هذا الظرف السياسي والعسكري الدقيق، وكل هذه الأمور تؤول إلى حماية المصلحة العامة الاجتماعية أو السياسية^(١).

- ومن هذا القبيل نفيه لنصر بن الحجاج، فأهدر مصلحته الخاصة في بقاءه إلى جوار أهله، أو في المكان الذي يرغب المقام فيه، وذلك حماية للمصلحة العامة المتمثل في درء الفتنة والفساد بين نساء المسلمين، اللواتي كن يتغنين بجماله^(٢).

يقول السرخسي معقّباً على هذه القصة: "نفاه عمر والجمال لا يوجب النفي، ولكن فعل ذلك للمصلحة"^(٣).

وهكذا كان عمر في جميع سياساته يركز على الاهتمام بالمصلحة العامة، ولو أدى ذلك عند الضرورة لإهدار المصلحة الخاصة لما بينا، على أنه كان يقوم بالتعويض العادل لصاحب المصلحة التي اقتضى الأمر إهدارها - بسبب معارضتها مصلحة أرجح منها - ما أمكن إلى ذلك سبيلاً.

ويظهر ذلك في قصة توسيع المسجد الحرام، عندما رأى الفاروق عمر أن فناء المسجد لم يعد يكفي للطائفين، وقد ضاق بهم لكثرتهم، فأراد توسيع المسجد، فاشتري دوراً حوله وهدمها وزادها فيه، وهدم على قوم من جيران المسجد أبوا أن يبيعوا، ووضع لهم الأثمان في بيت المال، حتى أخذوها بعد ذلك^(٤).

(١) أنظر: الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ٣١٢.

(٢) أنظر: قصة نفيه لنصر بن الحجاج: ابن سعد: الطبقات ٢٨٥/٣، وابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٦٥، وابن حجر: الإصابة ٥٧٩/٣ وقال: "أخرجه ابن سعد والخرائطي بسند صحيح عند عبد الله بن بريده".

(٣) سبق تخريجه ص من هذه الرسالة.

(٤) المبسوط / ٤٥.

المبحث الرابع ترسيخ مبدأ الشورى

يعتبر مبدأ الشورى دعامة أساسية من الدعائم التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، فهو مبدأ يوثق الصلة بين الحاكم والمحكوم، ويجعل الأول نائباً عن الأمة في تدبير مصالحها وتيسير شؤون الدولة، ولا يجعل السلطة مصدراً للتسلط والقهر.

أضف إلى ذلك أن الشورى هي الوسيلة الأمثل كي تستفيد الأمة من طاقات أبنائها، وما أوتوا من مواهب وملكات بمختلف فئاتهم، ولا سيما في شؤون الحكم والسياسة، وهو ما يبرز النزعة الجماعية في التشريع الإسلامي، ويجعل المسؤولية مشتركة بين الجميع^(١).

من أجل ذلك لم يكن ليغيب عن عمر رضي الله عنه -إعمال هذا المبدأ وتفعيله على أحسن وجه، خلال توليه شؤون الحكم في الدولة، فقد جمع عنده نخبة من الصحابة للمشاورة والاستفتاء في القضايا والأمور الهامة والمستعجلة، حتى أنه منع الكثير من كبار الصحابة الذين يعتد برأيهم من مغادرة المدينة عاصمة الدولة آنذاك، ليكونوا أعضاء في مجلس الشورى -كما سيأتي بيانه-^(٢).

يقول ابن القيم: "كانت النازلة إذا نزلت بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب ليس عنده فيها نص عن الله، ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله، ثم جعلها شورى بينهم"^(٣).

كما أنه كان رضي الله عنه يستشير الجماهير في كثير من الأمور بشكل مباشر -شورى عامة-، كما كان يفعل في موسم الحج حيث كان يلتقي بالناس هناك فيستمع لمشاكلهم ويستطلع آراءهم.

وكثيراً ما كان يجمعهم ويستشيرهم في أمورهم أيضاً في غير موسم الحج، كما فعل عندما أراد الخروج إلى العراق ليشهد الفتوح، حيث جمع الناس في المسجد واستشارهم، فأخبرهم بالأمر واستمع لآرائهم، حتى قالوا له: سر وسر بنا معك^(٤).

(١) أنظر: الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ٤١٤.

(٢) أنظر: "سياسته مع كبار الصحابة"، الفصل السادس من هذا الباب.

(٣) إعلام الموقعين ١/٨٤.

(٤) تاريخ الطبري ٣/٤٨٠-٤٨١.

وكذلك فعل الأمر نفسه عندما خرج إلى الشام، ولقيه في "سَرَغ"^(١) أمراء الأجناد أبو عبيدة وأصحابه، فأخبروه أن الطاعون وقع في الشام، فجمع عمر رضي الله عنه المهاجرين والأنصار وغيرهم من مشيخة قریش واستشارهم في الأمر - كما سبق ذكره في الفصل الرابع من الباب الأول -^(٢).

وأيضاً لما بلغ عمر رضي الله عنه تجمع أهل فارس من السند وخراسان وحلوان يريدون نهاوند، نادى في الناس وجمعهم واستشارهم قائلاً لهم: "هذا يوم له ما بعده من الأيام، ألا وإنني قد هممت بأمر وإنني عارضه عليكم فاسمعوه ثم أخبروني وأجزوا، ولا تتأزعا ففتشوا وتذهب ربحكم، ولا تكثرُوا ولا تطلبوا ففتش بكم الأمور - أي تختل - ويلتوي عليكم الرأي.." حتى أشاروا عليه، ونزل عند رأيهم^(٣).

وقد كان عمر رضي الله عنه - يستشير ذوي الخبرة والاختصاص في كل أمر، حتى أنه كان يشاور النساء فيما لهن فيه خبرة^(٤)، ويشاور الصبية لحدة عقولهم. فقد روي عنه رضي الله عنه - أنه كان إذا أعياه الأمر المعضل دعا الأحداث فاستشارهم لحدة عقولهم^(٥).

وعلى هذا فإن الخليفة عمر كان يمارس الشورى بنوعها:

- العامة: وتكون لعموم الرعية أو الفئة ذات الشأن بالموضوع، وهو ما يعرف الاستفتاء الشعبي في زمننا الحاضر.

(١) سرغ: قرية أول الشام، وآخر الحجاز في وادي تبوك (معجم البلدان ٣/٢١١).

(٢) أنظر: ص من هذه الرسالة.

(٣) تاريخ الطبري ٤/١٢٣.

(٤) كما استشارهن في المدة التي تصبرها الزوجة في غياب زوجها عنها. أنظر: ص من هذه الرسالة وقال محمد بن سيرين: "كان عمر يشاور حتى المرأة". (ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٤٠، وانظر: الهندي: كنز العمال ٧٨٩/٣ ونسبه للبيهقي في شعب الإيمان).

(٥) سنن البيهقي ١٠/١١٣، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٤٢، الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/٣٧٢-٣٧٣، والهندي: كنز العمال ٣/٧٨٩.

- الخاصة: وتكون لأناس معينين وهم أهل الخبرة والاختصاص في كل موضوع.

يقول الدريني: "وكذلك كان لعمر رضي الله عنه - نوعان من الشورى: عامة وخاصة:

أ- أما الشورى العامة، فكانت في الأمور الخطيرة الشأن التي تتعلق بالمصلحة العليا للدولة، كإرساء مبدأ عام تسيير على مقتضاه سياسة الحكم، من مثل تقسيم أراضي العراق، فقد كانت الشورى منعقدة بين عمر الخليفة من جهة، والمجاهدين الفاتحين من جهة أخرى، يطالبون بتقسيمها فيما بينهم، قسمة ملك، وظل النقاش محتدماً بينهما قرابة ثلاثة أيام، ثم انتهى بالاتفاق على رأي عمر الذي استند فيه إلى النصوص^(١).

ب- أما الشورى الخاصة، فكانت في شؤون التشريع الدقيقة التي تتطلب فضل اختصاص وعلم، ولذا كان أهلها من كبار علماء الصحابة وفقهائهم المشهود لهم بسعة الأفق، ودقة النظر، وعمق الفقه في الدين، فاخصهم عمر بمجلس شوره ومنعم من مغادرة المدينة^(٢).

ولا يفهم من هذا أن عمر رضي الله عنه كان يستشير في جميع الأمور كبيرها وصغيرها، وفي كل مسألة عنت له، فإن هذا لا يلزم الحاكم أو ولي الأمر. في الأمور اليسيرة وكثير من التشريعات الفرعية أو القرارات الإدارية ووسائل تنفيذها؛ لم يكن عمر يجمع أهل الرأي لاستشارتهم فيها، لأن من طبيعة الحكم أن يكون للحاكم صلاحية اتخاذ ما يراه مناسباً من القرارات والتشريعات الفرعية بنفسه من غير مشورة، وإلا لما اشترط فيمن يتولى الحكم أن يتصف بالحكمة ورجاحة العقل وسداد الرأي والقدرة على تحمل المسؤولية.

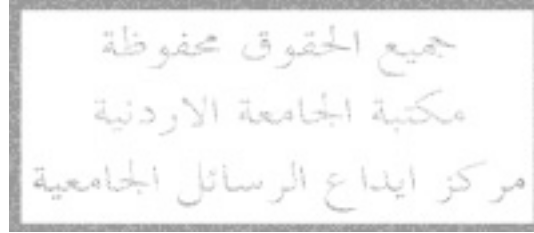
ومع ذلك فإن عمر كان يترك المجال مفتوحاً لكل ذي رأي أن يعترض عليه، أو يراجعه في رأيه وقراره، فإذا رأى أن الصواب في غير ما رآه رجع عنه ونزل عند الرأي الذي يرى الصواب فيه.

ونخلص مما تقدم إلى أن الفاروق عمر قد عمل باتفاق على ترسيخ مبدأ الشورى وتفعيله خلال حكمه، وجعل الجماهير تشاركه في شؤون الحكم، وتتحمل مسؤولياتها تجاه ما تسفر عنه

(١) أنظر: ص من هذه الرسالة.

(٢) خصائص التشريع الإسلامي، ص ٤٥٨-٤٥٩.

الأمر من نتائج، وبالذات فيما يخصهم أو يتعلق بهم من الأمور، سواء كان ذلك بشكل مباشر عن طريق الاستفتاء العام، أو غير مباشر، عن طريق مجلس الشورى الذي يضم أعضاء ممثلين عنهم، ملتزماً في ذلك بقوله تعالى: "وشاورهم في الأمر"^(١)، وقوله: "وأمرهم شورى بينهم"^(٢). بل إن نطاق الشورى قد توسع في خلافة عمر رضي الله عنه نظراً لكثرة المستجدات والأحداث وامتداد رقعة الإسلام إلى بلاد ذات حضارات وتقاليد ونظم متباينة، فولد ذلك مشكلات جديدة احتاجت إلى المشاركة الفاعلة في الإدلاء بالآراء.



(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) الشورى: ٣٨.

المبحث الخامس

تحقيق العدل الشامل

لا حرج في القول: أنه أينما ذكر العدل، ذكر عمر بن الخطاب، هذا الخليفة العادل الذي تغنى بعدله أعداء الإسلام قبل أن يتغنى به أنصاره، ولا نعني بالعدل هنا مجرد المساواة بين الناس أو إنصاف المظلوم، فهذه واحدة من وجوه العدل الكثيرة، وإنما نعني العدل بمفهومه الواسع الشامل لجميع مناحي الحياة، والمنبثق عن أحكام التشريع ومقاصده العليا.

بهذا المفهوم كان عمر ينظر للعدل، ويعمل على تطبيقه، فالعدل في حقيقته هو تحقيق مراد الشارع ومقصوده في جميع الأمور، وحسب ما تقتضيه الظروف والأحوال.

يقول الدريني: "إن مفهوم العدل في الإسلام ليس فكرة فلسفية خيالية مجردة خارجة عن أحكام التشريع ومقاصده، .. بل "مفهوم العدل" في التشريع الإسلامي يتمثل في "المصلحة" فردية كانت أم عامة، لأنها المقصد" الذي توخاه الشارع من تشريعه للحكم الشرعي، والشارع لا يضع ولا يتوخى ما كان جوراً أو ضرراً أو مفسدة.

وبذلك يبدو جلياً، أن "العدل" في الإسلام، معنى مندمج في تشريعه حكماً ومقصداً^(١).

ومن هذا المنطلق وجدنا الماوردي يقرر أن من مقومات الدولة الأساسية؛ التي يجب تحققها: (العدل الشامل)^(٢). ويبين الدريني معنى هذا: بأن يكون العدل شاملاً لجميع مجالات الحياة، الاجتماعية، والاقتصادية والإدارية، والسياسية، وأمام القضاء وأجهزته المختلفة:

أ- فالعدل الاجتماعي: يعني توفير الحياة الكريمة لكل فرد، بتأمين ما يستحقه من كفايته، في الغذاء والكساء والسكن والمستوى الصحي، متى كان عاجزاً عن تأمين ذلك بنفسه، لفقره أو عجزه أو شح دخله، وهاذ ضرب من التكافل الاجتماعي الذي شرعه الإسلام ركناً أساسياً من أركان الدين.

(١) التعسف في استعمال الحق، ص ٢١.

(٢) الماوردي: أدب الدين والدنيا، ص ١٦٤.

وسياتي الحديث عن تطبيق عمر لهذا النوع من العدل فيما يتبع من هذا الفصل^(١).

ب- وأما العدل الاقتصادي: فيكون بتحريم الربا، والاستغلال بجميع صورته، ولا سيما عن طريق الاحتكار، أو الاضطرار^(٢)، أو عدم الخبرة^(٣)، أو وجوه النشاط الاقتصادي الذي يتسبب عنه ضرر عام.

وكذلك تحريم القمار، والرشوة، والغش في المبيعات والصناعات ومواد الغذاء، وسائر طرق الكسب غير المشروعة.

ج- وأما العدل الإداري والسياسي: فأساسه تولية الأكفاء في الوظائف العامة، وتقديم الأكفأ في كل عمل أو وظيفة دون محاباة، لقرابة، أو صداقة، أو موافقة في بلد، أو لأي سبب لا يتصل بالكفاءة. لقوله عليه الصلاة والسلام: "من ولى رجلاً على عصابة وهو يجد أ، غيره خير منه؛ فقد خان الله ورسوله والمؤمنين"^(٤). الجامعة الاردنية

وهو ما رأينا كيف جهد عمر رضي الله عنه في العمل على تحقيق واقعا ملموساً في هذا المجال^(٥).

د- وأما العدل أمام القضاء: فذلك لا يفتقر إلى بيان، فالناس جميعاً أمام شرع الله سواء، دون تمييز في الفقر أو الغنى، أو الجاه أو الثراء، أو المنصب، أو العائلة، أو الطبقة، فيجب تطبيق حكم الله تعالى بإطلاق، وإعطاء كل ذي حق حقه، تأدية لأمانة الحكم، وحق الله، والأصل في

(١) أنظر: ص من هذه الرسالة.

(٢) لأن فيه استغلالاً للطرف المحيط بالمضطر، والاستغلال منافع للعدل، ولذلك "نهى رسول الله (ص) عن بيع المضطر". سنن أبي داود ٢٥٥/٣، الإمام أحمد: المسند ١١٦/١.

(٣) لأن ذلك يؤدي إلى الغبن غالباً، والغبن فيه ظلم للطرف المغبون.

(٤) أخرجه: الحاكم في المستدرک ٩٢/٤ وقال: "صحيح الإسناد ولم يخرجاه". وذكر الزيلعي في نصب الراية ٦٢/٤: "إن الذهبي قد تعقبه وقال: فيه حسن بن قيس، ضعيف، ثم بين أن للحديث متابعات أخرى"، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ١٨/٣.

(٥) راجع المبحث الثاني من هذا الفصل.

ذلك قوله تعالى: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"^(١).

كما قرر النبي (ص) هذا المبدأ بقوله: (لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها)^{(٢)(٣)}.

ويلحق بهذه الصور من العدل، العدل في التشريع الاجتهادي، الذي يمنع الشطط والاعتساف في تطبيق النص حرفاً، دون اعتبار لروحه ومضمونه، أو مراعاة للظروف والملابسات المحيطة، فالأحكام -كما يقول الشاطبي- لم تشرع لذاتها وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها^(٤).

وهو ما بيّناه بوضوح في الحديث عن سياسة عمر في الاجتهاد والتعامل مع النصوص الشرعية.

جميع الحقوق محفوظة

وأيضاً فإن العدل يوجب على الإنسان أن يتصرف في ملكه أو حقه ضمن الحدود المسموح بها شرعاً، فليس من مقتضيات العدل استعمال الحقوق على وجه ينجم عنه ضرر الآخرين، لأن الحق لا يكون مطلقاً في التشريع الإسلامي، أو غاية في ذاته يتصرف فيه صاحبه بمطلق رغبته ومشيتته، ولو أضر بغيره، بل هو مقيد بما قيدته به الشريعة من مقتضيات العدل، الذي يفرض مراعاة حق الغير من الفرد أو المجتمع، وعلى هذا ليس للفرد سلطة في التصرف بحقه إلا ضمن ما منحه إياه الشرع وفي الحدود المرسومة لذلك^(٥).

يقول الدريني: "لا يجوز استعمال الحق بمعناه الشامل للإباحة، في غير ماش رع له من غاية أو مصلحة مرسومة شرعاً، لأنه يناقض أصل العدل في التشريع"^(٦).

(١) النساء: ٥٧.

(٢) صحيح البخاري ٨٧/١٢، صحيح مسلم ١١/١٨٦.

(٣) أنظر: الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ٣٣٧-٣٤٠.

(٤) الموافقات ٢/٣٨٥.

(٥) أنظر: الدريني: التعسف في استعمال الحق، ص ٧٧.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٤.

ومن هنا كان إجبار عمر لمحمد بن مسلمة وهو المقرب منه، أن يخلي سبيل جاره الضحاك ابن خليفة ليرتفق بمنافع ملكه، بامرار الماء في أرضه، حتى يصل أرض الضحاك، وكان قد امتنع محمد بن مسلمة عن ذلك، فقال له عمر: "والله ليمرنّ به ولو على بطنك"^(١).

لأن منع الشخص غيره من الارتفاق بملكه عند الحاجة، ودون أن يلحق به ذلك ضرراً بيّناً، هو تعسف، والتعسف ظلم.

وكذلك ليس من مقتضيات العدل إهدار المصلحة العامة، لحساب المصلحة الخاصة لأن الأولى أهم وأولى بالاعتبار من الثانية، فتقدم عليها -كما ذكرنا سابقاً-.

يقول الدريني في هذا: "والمصلحة العامة، لشمول نفعها، وعظيم خطرها، تمثل "العدل" في أقوى صورته في التشريع الإسلامي؛ ولذا كان من قواعد التنسيق بين المصلحة الخاصة والعامة عند التعارض المستحكم، أن "المصلحة العامة مقدمة" وأن تقديم الخاصة على العامة ظلم فادح لا يجوز المصير إليه بحال .. كما في الاحتكار مثلاً، لرجحان الضرر والمفسدة"^(٢).

فللعدل إذن في التشريع الإسلامي وجوه كثيرة تتدرج تحت مفهومه العام، وهو تحقيق مراد الشارع ومقصوده في كل الأمور، وانطلاقاً من هذا المفهوم كان عمر رضي الله عنه يحرص على تحقيق العدالة في شتى صورها، وتيسيرها لجميع الناس.

(١) موطأ مالك ٧٤٦/٢، الشافعي: الأم ٢١٤/٧، ابن آدم: الخراج، ص ١١٣.

(٢) نظرية التعسف في استعمال الحق، ص ٢١ "هامش".

المبحث السادس

سياسته مع كبار الصحابة

من الحقوق الشخصية التي أقرها الإسلام للأفراد، أن لكل فرد حرية التملك وحرية الإقامة في المكان الذي يرغب بالمقام فيه، ما لم يكن ممنوعاً من ذلك بسبب عقوبة وجبت عليه. إلا أن عمر رضي الله عنه قد فرض -من غير عقوبة- على كبار الصحابة من أمثال: عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف والعباس وولده عبد الله وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وغيرهم، عدم مغادرة المدينة إلا بإذن خاص وإلى أجل محدد، وكذلك منعهم من التملك خارجها! (١).

فهل كان هذا اعتداءً من عمر رضي الله عنه على الحقوق التي أقرها الإسلام للأفراد، ومصادرة للحريات التي صانها، أم أنه كان يرمي من وراء هذه السياسة مع كبار الصحابة إلى تحقيق أهداف أخرى تحتم المصلحة العامة أو الراجحة عليه تحقيقها؟.

لا شك أن ما فعله عمر لم يكن اعتداءً على الحقوق، أو تجاوزاً لسلطاته بوصفه إمام المسلمين، وصاحب الولاية العامة؛ بل كان تصرفاً لم يخرج في التقدير عن تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، أو الراجحة على المرجوحة، ودفع الضرر الأشد بالضرر الأخف، وعلى نحو ما تقضي به القواعد المقررة في الشرع؛ وذلك أن تقييد حرية التنقل والتملك في حق كبار الصحابة ضرورة اقتضتها المصلحة العامة في ظرف ما، وضرر استوجب تحمله دفع ضرر أشد منه لو لم تنقيد تلك الحرية؛ ويظهر وجه هذه المصلحة العامة أو الراجحة التي اقتضت هذا التقييد، والتي بإغفالها يقع الضرر الأشد من خلال النقاط:

١- أن في زمن عمر كثرت الفتوحات، واستجدت بذلك أحداث وملامات ونوازل مما لم يكن يقع فيما مضى من عهد النبي (ص) ولا في عهد أبي بكر رضي الله عنه؛ ولذلك فقد اشتدت حاجة الخليفة عمر في معالجة تلك النوازل إلى الاسترشاد بآراء كبار الصحابة رضي الله عنهم، وتعيينهم أعضاء في مجلس شواره، يمدونه بالرأي الاجتهادي، ويسعفونه بما يحتاجه من

(١)

الحلول^(١)؛ ولا شك أن هذا ما كان ليتم لعمر لو تفرق هؤلاء في البلاد، وتركوه فيما يعالج من الوقائع والنوازل فرداً لا معين له؛ ومن ثم فمقتضى المصلحة العامة حينئذ أن يبقى هؤلاء عنده في عاصمة الخلافة كلما كانت الحاجة الواقعة أو المتوقعة إليهم قائمة وملحة، ولا عليه في سبيل ذلك لو حجر عليهم في الخروج، تقديماً لتلك المصلحة العامة على مصلحتهم الخاصة في ذلك الخروج.

٢- وأن هؤلاء الصحابة لو خرجوا إلى الأقاليم لألتف الناس حولهم، ولأخذوا بهم لمكانهم من رسول الله (ص)، وما حظوا به من صحبتته، فإذا أضيف إلى هذا إباحة التملك لهم في الأمصار المفتوحة فسيتمد نفوذهم إلى العامة في تلك الأمصار، وتصير لكل منهم دولة في داخل الدولة؛ فيفضي هذا إلى انقسام الأمة على نفسها، وإلى ثوران الفتن، واضطراب الأمن^(٢).

ويشهد لهذا قول عمر رضي الله عنه مخاطباً أعلام قريش ووجههم: "ألا وإن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عباده، ألا فأما وابن الخطاب حي فلا، إني قائم دون شعب الحرّة، أخذ بحلّاقيم قريش وحجزها أن يتهافتوا في النار.. إن أخوف ما أخاف على هذه الأمة انتشاركم في البلاد"^(٣).

كما يشهد له ما جاء في تاريخ الطبري مما رواه عن بعض الصحابة أنهم قالوا: "فلما ولي عثمان لم يأخذهم بالذي كان يأخذهم به عمر [يعني من المنع من مغادرة المدينة] فانساحوا في البلاد، فلما رأوها ورأوا الدنيا ورأهم الناس وانقطع إليهم من لم يكن له طول ولا مزية في الإسلام.. وصاروا أوزاعاً إليهم، وأملوهم، وتقدّموا في ذلك؛ قالوا: يملكون، فنكون قد عرفناهم، وتقدمنا في التقرب والإنقطاع إليهم. فكان ذلك أول وهن دخل على الإسلام، وأول فتنة كانت في العامة"^(٤).

(١) الدريني: المناهج الأصولية، ص ٦٣٢.

(٢) الدريني: المناهج الأصولية، ص ٦٣٢، شلبي: المجتمع الإسلامي، ص ١٥١.

(٣) تاريخ الطبري ٤/٣٩٧.

(٤) تاريخ الطبري ٤/٣٩٧.

وعنهم أيضاً فيما رواه الطبري أنهم قالوا: "لم تمض سنة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالاً في الأمصار، وانقطع إليهم الناس، وثبتوا سبع سنين كل قوم يحبون أن يلي [أي الخلافة] صاحبهم" (١).

ويقول الدريني مؤكداً هذا الخطر فيما لو تفرق كبار الصحابة في الأمصار: "وكان هذا الرأي الاجتهادي في تقدير المصلحة العامة والمواهمة بينها وبين المصالح الفردية في ظل ظروف الفتح - نابغاً من سياسته الرشيدة في صيانة أمن الدولة؛ وبذلك حال دون نشوب الفتن والصراع السياسي الديموي...." (٢).

٣- وأيضاً إلى جانب هذه المصلحة العامة التي راعاها عمر وغلبها على مصلحة كبار الصحابة- فإنه قد قصد إلى تحقيق مصلحة خاصة لهم تنفعهم وترجع عليهم بالخير الباقي وهي حياطته إياهم من التعرض لفتنة الدنيا وبلائها (٣)، ورعايتهم من دنس العمل (٤)؛ فلا تفتح عليهم الدنيا بسعتها ومتعها على نحو يفتنهم عما هم عليه من الخير والصلاح وقوة الحال في الله، وهم أصحاب رسول الله (ص) وأقرباؤه، وصفوة الخلق بعده.

وإن مما يؤكد هذا المقصد عند عمر رضي الله عنه قوله فيه لما استأذنه بعض الصحابة في الخروج للغزو: "قد كان لك في غزوك مع رسول الله (ص) ما يبلغك، وخير لك من الغزو اليوم ألا ترى الدنيا ولا تراك" (٥).

(١) المرجع السابق ٣٩٨/٤.

(٢) الدريني: المناهج الأصولية، ص ٦٣٢.

(٣) أنظر: مذكور: نظرية الإباحة عند الأصوليين، ص ٣٤٧.

(٤) ولذلك كان رضي الله عنه يجنبهم مناصب الإمارة وولاية الأعمال أيضاً، قائلاً لمن راجعه في ذلك: "إني أكره أن أدنسهم بالعمل" (أنظر: ابن سعد: الطبقات ٢٨٣/٣، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٤٨).

ويبني العقاد: أن عمر سبق بسياسته هذه، وحسن تدبيره الدساتير العصرية؛ فهؤلاء الصحابة كانوا يمثلون مجلس الأمة، وليس لأحد من مجلس الأمة أن يلي عملاً من أعمال الحكومة؛ فهما في الدولة وظيفتان لا تجتمعان (أنظر: عبقرية عمر، ص ١٧٧).

(٥) تاريخ الطبري ٣٩٦/٤.

ولا شك أن هذه مصلحة خاصة جديرة بالرعاية والاعتناء سعى عمر إلى تحصيلها لكبار الصحابة، وحرص على تحقيقها لهم فيما صنع من الحجر عليهم في الخروج من المدينة؛ وهي مصلحة أرجح من مصلحتهم الخاصة في الخروج وحرية التنقل^(١).

وبهذا يظهر أن قضية حجره عليهم رضي الله عنهم في التملك في الأمصار إنما كانت لازم ما تقرر قريباً من وجوب بقائهم عنده في عاصمة الخلافة، وعدم الخروج منها؛ لأنه لو لم يحجر عليهم في التملك في الأمصار أيضاً لانقطعت بذلك ثمرة حجره عليهم في الخروج؛ بسبب أن التملك في الأمصار سيستدعيهم إلى الخروج إليها، ضرورة تعهد أملاكهم واستئمانها، والتحفظ لها مما يتحفظ منه المالكون لأملاكهم، فيشتغل بذلك جهدهم وفكرهم؛ وهو ما يقطع ولا شك ثمرة الحجر عليهم في الخروج، واستبقائهم لحاجة الإمام في المدينة، بل ويجعل الحجر عليهم في الخروج أشد ضرراً بهم.

كما أن في الحجر عليهم في التملك في الأمصار تأكيداً في تحصيل المصلحة الشخصية الراجعة التي تحرى عمر تحصيلها لهم بأن يقطع عنهم أسباب الشواغل عن الجهاد والمرابطة، والانصراف إلى التحفظ للأموال، والانغماس في طلب الدنيا، والسعي فيها فوق ما تطلبه ضرورة العيش ولو أزمه؛ مما لا يليق بمثل هؤلاء الكبراء الفضلاء، الذين رأوا عيش رسول الله (ص)، ومقدار سعيه للدنيا!.

وهكذا نرى أن هذه السياسة من عمر رضي الله عنه إنما هي من باب تقديم المصلحة العامة أو الراجعة على المصلحة الخاصة أو المرجوحة، أو هي من باب تقييد المباح إن ترتب عليه ضرر أو فساد أكبر من مفسدة منعه؛ وهذا من سلطات ولي الأمر يقدرها اجتهاداً برأيه تبعاً للظروف والملابسات المحيطة، وإن هذا الذي فعله عمر تمارسه غالبية الدول المعاصرة حفاظاً على أمنها، كما هو معهود، والله تعالى أعلم.

(١) على أن من الكتاب من تعرض لتسوية هذا الفعل عن عمر رضي الله عنه -بأنه لو لم يكن بعيداً عن اعتساف الحكام الذين لا يطالون باعتسافهم عادة إلا المستضعفين من الناس- لما كان سياسة تناولت صفوة الصحابة وكبراءهم، وذوي الفضل والوزن منهم، دون أن يشمل عامة الناس والمستضعفين منهم (أنظر: العثمان: الفكر السياسي عند عمر بن الخطاب، جريدة الرأي، عمان، عدد ٥٥٧٦، ٢ تشرين أول ١٩٨٥م، ص ١٤). وهو ما يرد عليه أن حجر الحكام على طائفة من الناس لو فعلوه -وكان اعتسافاً- لما طالوا به غالباً إلا كبراء الناس وذوي الأتباع والنفوذ منهم؛ وإلا فلأي حاجة يحجر الحكام على المستضعفين، وعامة الناس!؟.

المبحث السابع

الاهتمام بشؤون الرعية

لقد أظهر الفاروق رضي الله عنه اهتماماً خاصاً في شؤون الرعية وقضاياهم، كيف لا! وهو يدرك أن الغاية من تنصيب الإمام هي تدبير شؤون الرعية في حياتهم الدنيوية، وتحقيق مصالحهم بما ينسجم ومقررات الشرع الحنيف، وهو ما عبر عنه بعضهم بـ: (سياسة الدنيا بالدين)^(١)، أو (إقامة الدنيا التي يحتاج إليها الدين)^(٢).

ومن هنا وجدنا فقهاء الإسلام يقررون في ذلك القاعدة العامة: (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة). ومعنى "منوط": أي مقترن جوازه أو مبني على المصلحة^(٣)، فإذا خلا تصرف الإمام من مصلحة الرعية لم يكن مشروعاً، ولا يلزم نفاذه^(٤).

وقد عمد عمر رضي الله عنه للنهوض بهذه المهمة إلى اعتماد وسائل كثيرة، قد رأينا بعضها فيما سبق، من حسن اختياره لولاته وتوصيته لهم بأن لا يضربوا المسلمين ولا يذلوهم ولا يجهلوا عليهم ولا يحدوهم حقوقهم، وأن ينظروا في حوائجهم ولا يغلقوا أبوابهم دونهم...، فيشعرهم بذلك أن الولاية مسؤولية وخدمة عامة للرعية، وبس مصدرراً للسلطة والقهر. ثم يقوم بمراقبتهم ومحاسبتهم حتى أنه كان يشاطرهم نصف أموالهم التي اكتسبها في فترة الولاية.

ومنها الإحاطة المباشرة بشؤون الرعية عن طريق حرصه على الالتقاء بهم بنفسه، كما كان يفعل في مواسم الحج، فيتعرف على أهوالهم ويستمع لشكاويهم، حتى أنه كان رضي الله عنه ينوي القيام بجولات تفتيشية خاصة على الأمصار والبلدان، يستطلع فيها الأمور بنفسه، ويلتقي مع الرعية في أماكنهم، وذلك للقضاء على أي مانع مادي قد يحول بين أحد من الرعية، وتيسير العدالة إليه.

(١) أنظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٥.

(٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ٨٢.

(٣) الفاذاني: الفوائد الجنية على المواهب السنية ١٢٣/٢، ١٢٤، حيدر: شرح مجلة الأحكام ٥١/١.

(٤) أنظر: الزرقا: شرح القواعد الفقهية، ص ٢٤٧.

ومنها اهتمامه بالمصلحة العامة وتقديمها على أي من المصالح الفردية التي قد تتعارض معها.

كما يظهر اهتمامه الكبير رضي الله عنه بشؤون الرعية من خلال الأمور التالية مما لم يسبق الكلام عليه:

1- ترسيخ مبدأ التكافل الاجتماعي

لقد سعى عمر لترسيخ هذا المبدأ بين مواطنين الدولة دون تمييز بين مسلم وغيره^(١)، لأنه يعلم أن المجتمع المتكافل فيما بينه، يكون مجتمعاً قوياً متماسكاً، يعيش أفراده في أمان واستقرار، ويصعب على الأعداء النيل منه.

ولذلك ركز الإسلام كثيراً في تشريعاته على تحقيق هذا التكافل بنوعيه المادي والمعنوي^(٢)، وهو ما أطلق عليه الإمام الشاطبي لفظ: (التعاون)^(٣)، المأمور به شرعاً في قوله تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"^(٤)، فكان هذا مبدأً تشريعياً ملزماً تقيد به الحقوق والحريات العامة^(٥).

وقد برز هذا التكافل في أوضح صورته في عام الرمادة، الذي أصاب فيه الناس قحط شديداً: حتى أن أحدهم لم يكن يجد ما يسد به رمقه، فكتب عمر إلى ولاته في سائر الأمصار يستغيثهم لأهل المدينة ومن حولها^(٦)، فبعثوا إليه بالغوث السريع كل على قدر طاقته. كما اتجه رضي الله عنه في مواجهة هذه المشكلة إلى الأغنياء والموسرين من رعيته، فكان بذلك يستجلب الطعام والقوت من كل

(١) أنظر: عهده لغير المسلمين في الدولة ص من هذه الرسالة.

(٢) لأن التكافل كما يكون بالغذاء والكساء والدواء وتوفير المأوى، يكون بالعلم والشورى والمشاركة السياسية، فضلاً عن المشاركة الوجدانية في المشاعر والأحاسيس.

(٣) أنظر: الموافقات ٢٥٧/٣ وما بعدها.

(٤) المائدة: ٢.

(٥) الدريني: المناهج الأصولية، ص ٦٣١.

(٦) ابن سعد: الطبقات ٣/٣١٠-٣١١، تاريخ الطبري ٤/١٠٠، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٢/٥٥٦، ابن كثير: البداية والنهاية ٧/٩٠.

مكان فيه مزيد من القوت^(١)، وكان رضي الله عنه يقول: "لو لم أجد للناس ما يسعهم إلا أن أدخل على أهل كل بيت عدتهم ليقاسموهم أنصاف بطونهم لفلعت، فإن الناس لن يهلكوا على أنصاف بطونهم"^(٢).

وفي رواية: "لو أن الله تعالى لم يفرجها ما تركت أهل بيت من المسلمين لهم سعة، إلا أدخلت عليهم معهم عدادهم من الفقراء، فلم يكن اثنان يهلكان من الطعام على ما يقيم واحداً"^(٣).

ولا شك أن هذه المقولة^(٤) تبرز مدى عمق التكافل الاجتماعي الذي كان عمر يسعى لتحقيقه بين أفراد المجتمع الواحد، وهو ما لم تصل إليه أرقى الأنظمة الاجتماعية في عالمنا المعاصر.

ومن الصور التي تؤكد حرصه رضي الله عنه على تحقيق التكافل: أنه كان ينهى عن شراء اللحم يومين متتاليين، ومن رآه يخالف ذلك كان يضربه بالدره قائلاً له: "هل طويت بطنك يومين لجارك وابن عمك"^(٥).

جميع الحقوق محفوظة

وهذه السياسة تجعل من الفرد المسلم في الدولة فرداً اجتماعياً، تحيا فيه روح التعاون والتكافل، فيشعر بإخوانه الآخرين، ولا تسيطر عليه الأنانية وحب الذات.

وهذا التكافل لم يكن على مستوى الأفراد فحسب، بل كان بين الفرد والدولة أيضاً، بحيث تكون الدولة ملزمة بتأمين حاجات الفرد الأساسية عند فقده لها، أو عدم قدرته على تأمينها، وهو ما سعى عمر رضي الله عنه جاهداً في تطبيقه، وسيأتي بيان ذلك في الفصل التالي.

٣- مشاركة الرعية لهمومهم وخدمتهم بنفسه

(١) أنظر: العقاد: عبقرية عمر، ص ١٢٦.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٣/٣١٦.

(٣) ابن الجوزي: مناقب عمرن ص ٥٥.

(٤) وأصل هذه المقولة فرض كفاي شرعه الرسول (ص) في أحادث صحيحة، منها قوله: "أيا أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله" (أنظر تخريجه: ص).

(٥) المرجع السابق، ص ٦٠.

لم يكن الخليفة عمر حاكماً منفصلاً عن مشاكل رعيته وقضاياهم، بل كان فرداً منهم، تؤرقه همومهم ويعيش آلامهم وآمالهم، ولذلك تراه يقول: "كيف يعنيني شأن الرعية، إذا لم يصبني منا أصابهم" (١).

ويبرهن عمر على صدق ذلك فعلاً، فيقول أحد أصحابه -وهو أسلم العدوي-: "لو لم يرفع الله تعالى المحل عام الرمادة لظننا أن عمر يموت هماً بأمر المسلمين" (٢).

ويقول العياض بن خليفة: "رأيت عمر عام الرمادة وهو أسود اللون -أو قد تغير لونه- من الحرمان وأكل الزيت" (٣).

وعن أنس رضي الله عنه قال: "تقرقر بطن عمر عام الرمادة، فكان يأكل الزيت، وكان قد حرم على نفسه السمن، فنقر بطنه بإصبعه وقال: قرقر أو لا تقرقر فإنه ليس عندنا غيره حتى يحيى الناس" (٤).

ولا يسعنا هنا أن نذكر جميع ما ورد عن عمر من آثار تلغ درجة التواتر المعنوي في ذلك، وحسبنا من الأمور التي لا يجهلها أحد في حياة عمر أنه لم يكن ليهناً في العيش، مترفاً معزولاً عن رعيته، كما هي عادة الحكام، بل كان -وهو أقدر المالكين في عصره- ينام على الأرض ويلبس الغليظ من الكساء، ولا يأكل طعاماً أنقى من الطعام الذي يصيبه الفقير المحروم من رعاياه (٥).

وقد بلغت درجة اهتمام عمر برعيته أنه كان كثيراً ما يقوم على خدمتهم بنفسه، ويتفقدهم فرداً فرداً وبيتاً بيتاً (٦) -ما استطاع إلى ذلك سبيلاً-، فيقضي فيه يطوف في شوارع المدينة وبين أحيائها، خشية أن يبيت فيها امرئ جائع، أو صاب حاجة وهو لا يدري عنه، فيسأل عن ذلك يوم القيامة.

(١) تاريخ الطبري ٩٨/٤، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٥٥٦/٢.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٣/٣١٥، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٥٥.

(٣) ابن سعد: الطبقات ٣/٣١٤، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٥٤-٥٥، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٢.

(٤) سبق تخريجه أنظر ص.

(٥) أنظر: ابن الجوزي: مناقب عمر ص ٦٠، العقاد، عبقرية عمر، ص ١٣٣.

(٦) أنظر: تاريخ الطبري ٢٠٥/٤، العظم: مشاهير الإسلام في الحروب والسياسة ٤٢٢/٢-٤٢٣.

فعن زيد بن اسلم عن أبيه قال: "خرجنا مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه - ليلة، حتى إذا كنا بصرار^(١)، إذا نار، فقالك يا أسلم إني أرى ها هنا ركباً قصر بهم^(٢) الليل والبرد، انطلق بنا. فخرجنا فهرول حتى إذا دنا منهم، فإذا بامرأة معها صبيان صغار، وقدر منصوبة على نار، وصبيانها يتضاغون^(٣)، فقال عمر: السلام عليكم يا أصحاب الضوء - وكره أن يقول: يا أصحاب النار -، فقالت: وعليكم السلام. فقال: أدنو؟. قالت: إبن بخير أو دع. فدنا منها وقال: ما بالكم؟ قالت: قصر بنا الليل والبرد. قال: وما بال هؤلاء الصبية يتضاغون؟ قالت: الجوع، قال: وأي شيء في هذه القدر؟ قالت: ماء أسكتهم به حتى يناموا، والله بيننا وبين عمر. قال: أي رحمك الله، وما يدري عمر بكم؟ قالت: يتولى أمرنا ثم يغفل عنا. قال: فأقبل علي وقال: انطلق بنا. فخرجنا نهرول حتى أتينا دار الدقيق، فأخرج عدلاً^(٤) من دقيق وكبة من شحم، فقال: احمله عليّ. فقلت: أنا أحمله عنك، فقال: أنت تحمل وزري يوم القيامة، لا أمّ لك؟! فحملته عليه، فانطلق وانطلقت معه إليها نهرول، فألقى ذلك عندها، وأخرج من الدقيق شيئاً، فجعل يقول لها: ذري عليّ وأنا أحرك لك. وجعل ينفخ تحت القدر ثم أنزلها، وجاء بصحفة فأفرغها فيه، فجعل يقول لها: أطعميهم وأنا أسطح^(٥) لهم. فلم يزل حتى شبعوا وترك عندها فضل ذلك، وقام وقمت معه، فجعلت تقول: جزاك الله خيراً كنت بهذا الأمر أولى من أمير المؤمنين. فيقول: قولي خيراً، وإذا جئت أمير المؤمنين وجدنتي هناك إن شاء الله. ثم تنحي ناحية عنها ثم استقبلها فريض مريضاً، فقلت: ألك شأن غير هذا؟ فلا يكلمني حتى رأيت الصبية يصطرعون ثم ناموا وهدعوا، فقال: "يا أسلم إن الجوع أسهرهم وأبكاهم، فأحببت أن لا أنصرف حتى أرى ما رأيت"^(٦).

(١) صرار: موضع على ثلاثة أميال من المدينة على طريق العراق (الحموي: معجم البلدان ٣/٣٩٨).

(٢) قصر بهم: أي حبسهم. (لسان العرب ٥/٩٩).

(٣) يتضاغون: يصيحون ويبيكون. (لسان العرب ١٤/٤٨٥).

(٤) عدلاً: العدل: نصف الحمل.

(٥) أسطح لك: أي أبسطه حتى يبرد. (لسان العرب ٢/٤٨٤).

(٦) تاريخ الطبري ٤/٢٠٥-٢٠٦، ابن الجوزي: مناقب عمر، ٥٣-٥٤.

وهو الذي كان يخرج في سواد الليل يتعهد عجوزاً عمياء مقعدة، فيأتي إليها بما يصلحها ويزيل عنها الأذى^(١).

كما كان رضي الله عنه يتعهد المُغيبات اللواتي غاب عنهن أزواجهن في سبيل الله، فيقضي حوائجهن^(٢).

وهو بنفسه كان يداوي إبل الصدقة ويتفقدتها وهو قائم في الشمس في اليوم شديد الحر، فيكتب ألوانها وأسنانها، ويقول: إن فيها حق اليتيم والأرملة والمسكين^(٣).

وكان بنفسه يصنع الطعام ويطعمه للفقراء، ويشرف على توزيع الصدقات والمساعدات الغذائية على المحتاجين، فيطمئن بأنها وصلت للجميع، ولم يُظلم أحد منهم على حساب الآخر.

إلى غير ذلك من الشواهد الكثيرة، التي تبرز مدى اهتمام عمر الكبير بشؤون رعيته، والعيش مع همومهم ومشاكلهم، والعمل على قضاء حوائجهم. محفوظة

ذكر ابن الجوزي عن الشعبي أنه قال: "سمع الناس قول عمر رضي الله عنه ورأوا عمله، وكان يمشي في الأسواق ويطوف بالطرقات، ويقضي بين الناس في قبائلهم، ويعلمهم في أماكنهم، ويخلف الغزاة في أهلهم"^(٤).

٣- توفير الحماية لهم والمحافظة على أموالهم وأعراضهم

كان عمر رضي الله عنه حريصاً على أن يحظى المواطن في الدولة المسلمة بالأمن والحماية، فيكون فيها آمناً على عرضه ودمه وماله، ولذلك أنشأ جهازاً خاصاً توظفه الدولة لهذه

(١) أبو نعيم: الحلية ١/٥١، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٥٢، المحب الطبري: الرياض النضرة ٢/١٤٨، الهندي: كنز العمال ١٢/٥٨٢.

(٢) أنظر: ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٥١، المحب الطبري: الرياض النظرية ٢/٦٠.

(٣) تاريخ الطبري ٤/٢٠١، ٢٢٦، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٥٦.

(٤) مناقب عمر، ص ٥١، وانظر: تاريخ الطبري ٤/٢١٣، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٣/٦٠.

الغاية، هم العسس الذي ينتشرون ليلاً بين الأحياء وعلى مداخل المدن، يسهرون على حماية المواطنين وممتلكاتهم، ولقد عني عمر بهذا الأمر حتى قيل أنه: (أول من عسس بالمدينة)^(١).

ومن شدة حرص عمر في المحافظة على أعراض الناس أنه كان يهدر دم كل من يحاول الاعتداء على أعراضهم، بحيث لا يكون لأهله المطالبة بديته.

ومن الشواهد على ذلك: أن رجلاً ضاف ناساً من هذيل، فخرجت لهم جارية، وابتعها ذلك الرجل، فراودها عن نفسها، فتعاسفا في الرمل -أي تصارعا-، فرمته بحجر، ففضت كبده. فبلغ ذلك عمر فقال: ذلك قتيل الله لا يودي أبداً^(٢).

ويروى أن رجلين متأخيين، فغزى أحدهما، فأوصى الآخر بأهله، فانطلق في ليلة ذات ريح وظلمة إلى أهل أخيه يتعهدهم، فإذا برجل غريب في البيت مع أهله ينشد:

وأشعت غرة الإسلام مني ق خلوت بعرسه ليل التمام
أبيت على ترائبها ويضحى على جرداء لاحقه الحزام

فاشتمل الشاب على سيف، ودخل على أهل أخيه فقتله، ثم جرده وألقاه في الطريق، فأصبح اليهود وصاحبهم قتيل لا يدرون من قتله، فأثوا عمر بن الخطاب، وذكروا ذلك له، فنأدى عمر في الناس: الصلاة جامعة، فاجتمع الناس فصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أنشد الله رجلاً علم من هذا القتل علماً إلا أخبرني، فقام الشاب وأخبره خبره. فقال عمر: لا يقطع الله يدك. وهدر دمه^(٣).

٤- مراعاة الجوانب الإنسانية

وبالرغم مما عرف عن عمر -رضي الله عنه- من حزم وشدة في حكمه وإدارته، إلا أنه لم يكن يغفل عن مراعاة الجوانب الإنسانية، والغرائز الفطرية في الإنسان، فكان يعمل على رعايتها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

(١) ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨١، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٤٧، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ٢٨.

(٢) سنن البيهقي ٨/٣٣٧، مصنف ابن أبي شيبة ٥/٤٣٨، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٦٠.

(٣) ابن قتيبة: عيون الأخبار ٤/١١٦-١١٧، مصنف ابن أبي شيبة ٥/٤٤٨.

فنجده رضي الله عنه يحرص ما أمكن على جعل التجنيد في الجيش لغير المتزوجين، ويدع المتزوجين مع زوجاتهم^(١)، وكما يقول السرخسي: "كان في هذا حسن التدبير والنظر للمسلمين، فمن حسن نظره أن ذا الحليلة قلبه مع أهله، فلا يطيل المقام ف الثغر، والعزب لا يكون قلبه وراءه، فيتمكن من إطالة المقام، فلهذا كان يأمر العزب بالخروج"^(٢).

وقد كان ذات ليلة يطوف بالمدينة، فسمع امرأة تنشد:

ألا طال هذا الليل وأسود جانبه وأرقتني إذ لا خليل الأعبه
فوالله لولى الله تخشى عواقبه لزعرع من هذا السرير جوانبه
مخافة ربي والحياء يكفني وأكرم زوجي أن تنال مراكبه

فلما كان من الغد استدعى عمر تلك المرأة فقال لها: أين زوجك؟ فقالت: لقد بعثت به يا أمير المؤمنين في غزاة كذا وكذا. فدخل عمر على ابنته حفصة فسألها: كم تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت: تصبر الشهر والشهرين والثلاثة، وفي أربعة ينفذ الصبر. فجعل رضي الله عنه - ذلك أجلاً^(٣).

بمعنى أنه جعل أقصى مدة يغييها الجندي بعيداً عن أهله لا تتجاوز الأربعة أشهر، ثم يعود بعدها إلى زوجته وذويه، فكان هذا الإجراء قانوناً واجب التطبيق تمنح على أساسه الإجازات للجنود المقاتلين، ويوازن بين أداء واجباتهم العسكرية، وواجباتهم المدنية والإنسانية^(٤).

وهكذا نرى كيف سارع الفاروق رضي الله عنه إلى علاج هذه المشكلة، لأنه كان يدرك أن إهمال مثل هذه الجوانب النفسية الإنسانية أو معارضتها، يناقض الفطرة، ويصادم الطبيعة البشرية

(١) أنظر: ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠٦.

(٢) المبسوط ١٠/٢٠.

(٣) سنن البيهقي ٩/٢٩، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٦٣، المحب الطبري: الرياض النضرة ٢/١٥٧-١٥٨، تفسير ابن كثير ١/٣٩٤ وقال: "لقد روي هذا من طرق، وهو من المشهورات"، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٣٠-٣١، ١٣٣.

(٤) أنظر: العالم: نظرية السياسة الشرعية، ١٤٨.

التي جبل الله تعالى الإنسان عليها، وإن هذه المناقضة ستؤدي إلى مشاكل اجتماعية وأخلاقية كثيرة،
تتعرض آثارها سلباً على المجتمع المسلم.

جميع الحقوق محفوظة
مكتبة الجامعة الأردنية
مركز أبحاث الرسائل الجامعية

الفصل الثاني

سياسته في المال والاقتصاد

كان عمر رضي الله عنه يدرك أهمية الجانب المالي والاقتصادي للدولة، وأنهى شكل ركناً مُهمّاً من أركان قوتها وبقائها، ولذلك جعل المال مقصداً أساسياً - كما يقول الدريني - من مقاصد التشريع السياسي في الإسلام، على مستوى الأفراد والمجتمع والدولة (*).

وانطلاقاً من هذا فقد برزت لدى الفاروق سياسة مالية خاصة، لم تكن الحاجة قد دعت إليها في زمن النبي (ص)، لبساطة الحياة، وقلة موارد الدولة المالية آنذاك، وكذلك الحال في عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فإن قصر عهده قد حال دون أن يستجد فيه ما يستدعي تغييراً في النظم التي سار عليها رسول الله (ص) في هذا المجال، فكان ينفق موارد الدولة المحدودة أولاً بأول.

أما في عهد عمر فقد تبدلت الأحوال واتسعت رقعة الفتح الإسلامي، ودخلت الأمم في الإسلام ؟؟؟؟، مما اقتضى إيجاد نظام مالي متطور للدولة الناشئة، يلبي حاجاتها، وينهض بالأعباء الملقاة على عاتقها، وفي نفس الوقت يؤمن الحياة الكريمة لأفرادها ورعاياها، بما لا يتعارض مع أحكام الشرع الحنيف.

وسنعرض في هذا الفصل لأهم سياسات عمر المالية، خلال مدة توليه الخلافة. ضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: المبادئ التي التزمها عمر في الأموال العامة.

المبحث الثاني: إنشاء بيت المال.

المبحث الثالث: إيجاد موارد مالية جديدة للدولة.

المبحث الرابع: تكفل الدولة بأرزاق الرعية.

(* خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٦٤.

المبحث الخامس: سياسة عمر في العطاء.

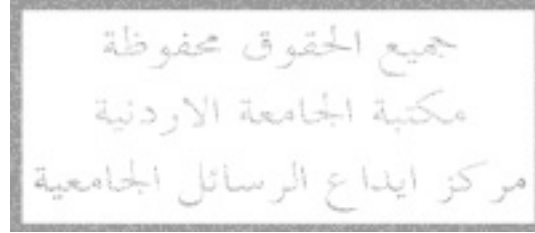
المبحث السادس: امتناعه عن تقسيم الأراضي المفتوحة.

المبحث السابع: عمر والمؤلفة قلوبهم.

المبحث الثامن: إحياء الأرض الموات.

المبحث التاسع: عدم مباشرة الدولة للإنتاج.

المبحث العاشر: إنفاق كل ما في الخزينة من أموال.



المبحث الأول

المبادئ التي التزمها عمر في الأموال العامة

علاقة الحاكم بالأموال العامة للدولة أمر في غاية الأهمية والخطورة، فالحاكم يمثل أعلى سلطة في الدولة، وتحت يده تكون مرافقها ومؤسساتها المالية، والخطورة تكمن في تبعية المحكوم للحاكم، من حيث طاعته وعدم المقدرة على مراقبته ومساءلته إذا أساء التصرف في هذه الأموال. وهو ما قد يسهل عليه الخيانة، وإساءة التصرف في هذه الأموال بحسب ما يميل عليه هواه.

والفاروق عمر رضي الله عنه ببصيرته الثاقبة كان يعي هذه المسألة جيداً، فبالرغم مما كان يتصف به من صفات العدل والأمانة والزهد وغيرها من الصفات التي تجعله أبعد ما يكون عن خيانة رعيته وسلب أموالهم، فإننا نجد سياسة في التعامل مع الأموال العامة، ويبينها للناس في أول خطبة له بعد توليه الخلافة، لتكون واضحة عند الرعية، فيحاسبوه على ما قطعته على نفسه أو فرط في أدائه. فيقول: "أيها الناس إنه لم يبلغ ذو حق في حقه أن يطاع في معصية الله، وإني لا أجد هذا الحال يصلحه إلا خلال ثلاث: إن يؤخذ بالحق، ويعطى فالحق، ويمنع من الباطل. وإنما أنا ومالك كولي اليتيم إن استغنيت استعفت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف ..

ولكم عليّ أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها: لكم عليّ أن لا أجتبي شيئاً من خراجكم، ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم عليّ إذا وقع في يدي أن لا يخرج مني إلا في حقه، ولكم عليّ أن أزيد أعطياتكم وأرزاقكم إن شاء الله، وأسدّ ثغوركم .."^(١).

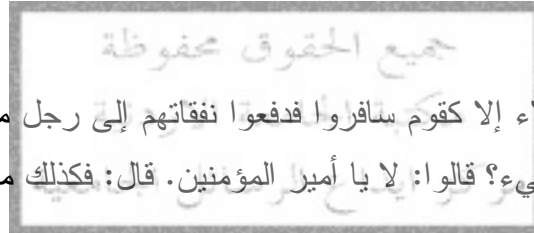
بهذه الكلمات الموجة البليغة يبين عمر رضي الله عنه سياسته المالية، ويحدد القواعد التي تحكمها:

- فموارد الدولة العامة هي حق لجميع الرعية لسد حاجاتهم والقيام بمصالحهم، وتوزع بينهم بالحق والعدل.

(١) أبو يوسف: الخراج، ص ١١٧، وأخرج بعضها: ابن سعد: الطبقات ٣/٢٧٦، والمحب الطبري: الرياض النضرة ٢/١٧٣، وابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٧٧-٧٨، والسيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٣٠. "وإسناده صحيح".

- والخزانة العامة للدولة لا يدخلها من مال الرعية إلا ما له وجه مشروع، ولا ينفق من هذا المال شيء إلا في وجه مشروع. فلا يأتي إليها المال إلا بحق، ولا يخرج منها إلا بحق.
- التوسعة على الناس وضمن رضاء العيش لهم بزيادة العطاء والأرزاق هدف منشود^(١).
- إن سلطة الحاكم في الأموال العامة مقيدة، ومخصصاته محددة، فالأولى مقيدة بما يحقق مصالح الرعية، والثانية محددة بما يكفيه ويغنيه عن الاشتغال بغير هذه المصالح ورعايتها، فإن افتقر أو احتاج أخذ بالمعروف دون أن يميز نفسه بشيء من هذه الأموال، أما إن استغني فقد أغناه الله تعالى من فضله.

ويؤكد عمر رضي الله عنه صلته بالأموال العامة للدولة، وأنه مجرد حارس وأمين عليها في حفظها وإنفاقها في وجوهها بالمعروف ودون حيف أو تقصير، وأن حقه منها لا يعدو حق أي واحد من الرعية فيقول:



"ما مثلي ومثل هؤلاء إلا كقوم سافروا فدفعوا نفقاتهم إلى رجل منهم، فقالوا: أنفق علينا. فهل يحل له أن يستأثر منها بشيء؟ قالوا: لا يا أمير المؤمنين. قال: فكذلك مثلي ومثلهم"^(٢).

ولم يقتصر عمر في شدة حرصه على الأموال العامة بأن يضيق على نفسه ويحاسبها على الثمرة، بل تجاوز ذلك إلى أهله وآل بيته وأصحابه، فكان يضيق عليهم أيضاً، ويحاسبهم على الدرهم والقطمير، ولنر ما كان جواب عمر لابنته عندما جاءت تشكو إليه ما يعانون من ضيق العيش، وتقنعه أن من حقه أن يوسع على نفسه وأهله من بيت المال، وهو الخليفة القائم ليلاً ونهاراً على تدبير شؤون رعيته وقضاء مصالحهم وحوائجهم، فإن من حقه ذلك، وإن أحداً لن ينكر عليه.

فقد روي أنه جيء إلى عمر رضي الله عنه بمال وسعة، وكان أبي إلا شدة وحصراً على نفسه، فجاء المسلمون فدخلوا على ابنته حفصة أم المؤمنين رضي الله عنها فقالوا: "أبي عمر إلا شدة على نفسه وحصراً وقد بسط الله في الرزق، فليبسط في هذا الفيء فيما شاء فيه، وهو في حل

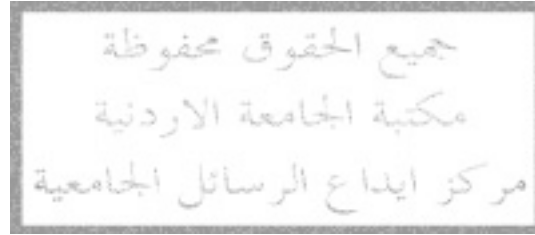
(١) الطنطاويان: أخبار عمر، ص ٧٨.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨١، وابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٧٧، الهندي: كنز العمال ١٢/٦٣٤، ونسبه لابن سعد وابن راهويه وابن عساکر. "وإسناده صحيح".

من جماعة المسلمين". فلما انصرفوا من عندها أخبرت أباهما بالذي قال القوم، فقال لها عمر: "يا حفصة نصحت قومك وغششت أباك، إنما حق أهلي في نفسي ومالي، فأما في ديني وأمانتي فلا"^(١).

وقد "قدم صهر لعمر عليه يوماً، فطلب أن يعطيه من بيت المال، فانتهره عمر رضي الله عنه وقال: أردت أن ألقى الله ملكاً خائناً؟! ثم أعطاه من صلب ماله"^(٢).

وقد رأينا -فيما سبق- كيف أنه رضي الله عنه كان ينطلق في ساسته مع ولاته وعماله من هذا المبدأ، فلا يسمح لأحد منهم بزيادة ثروته في مدة ولايته، فيحصي عليهم أموالهم قبل الولاية، ويصادر الزيادة الحاصلة فيها بعد الولاية، مقررًا بذلك مبدأ: "إما تجارة وإما إمارة".



(١) ابن سعد ٢٧٨/٣، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٧٣، ١٠٦.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠٣-٣٠٤، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢١.

المبحث الثاني

إنشاء بيت المال

بيت المال: هو المكان الذي ترد إليه جميع أموال الدولة، مما يمكن حمله ونقله وحفظه، ومن خلاله تنظم وتتفق جميع مصروفاتها؛ من أعطيات الخلفاء والجيش والقضاة والعمال، ونفقات المرافق العامة والخاصة^(١). فهو بذلك يمثل أكبر مؤسسة مالية في الدولة.

ولم يكن لبيت المال (بهذا المعنى) وجود في عهد النبي (ص) وكذلك في عهد الخليفة أبي بكر الصديق، للأسباب التي ذكرنا سابقاً من بساطة الحياة وقلة الموارد والعمل على توزيعها في الحال على مستحقيها، دون أن يبقى منها شيء يستدعي حفظه لحين الحاجة^(٢). وما روي من أنه كان للخليفة أبي بكر رضي الله عنه بيت مال في السُّنْح خارج المدينة، فالصحيح أنه كان له دار يسكنها^(٣)، ولم يكن بيت مال بالمعنى الدقيق أو بالصورة التي كان عليها في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، ولكن إذا حُصِّل شيء من المال العام، قد يبقيه في بيته ريثما ينتهي من توزيعه.

أما في عهد عمر رضي الله عنه فقد تبدلت الأحوال، وخاصة بعد أن فتح الله تعالى على المسلمين بلاد فارس والروم ومصر والعراق وغيرها، فكثر الموارد وتشعبت، كما كثر نفقات الدولة وتفرغت، فكان لا بد من نظام مالي جديد. وساسة أخرى، تلبى حاجات الدولة والأفراد، وتخدم المصلحة العامة بما لا يتعارض مع أحكام الشرع الحنيف.

ولذلك اهتم الخليفة عمر رضي الله عنه بإنشاء بيت مال للمسلمين، حتى قيل: إنه أول من أنشأ بيت المال^(٤)، وعيّن له موظفين مختصين يقومون بإدارة شؤونه والإشراف عليه، لينظم من

(١) أنظر: عبد الله جمعان: سياسة المال في الإسلام في عهد عمر، ص ١٥٥، والقرشي: أوليات الفاروق الساسية، ص ٣٣٨.

(٢) أنظر: سنن أبي داود ١٣٦/٣، وسنن البيهقي ٣٠٥/٦، ٣٤٨، وابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٧٥، وابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ٦٤، الكفراوي: سياسة الإنفاق العام في الإسلام، ص ٤١، والرئيس: الخراج والنظم المالية، ص ١٣٧-١٣٨، والقرشي: أوليات الفاروق السياسية، ص ٣٣٨-٣٤١.

(٣) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٤٢٢/٢، وانظر: السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ٧٤.

(٤) ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٧٥، والسيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٨.

خلاله الموارد المالية الكثيرة التي تدفقت على الدولة، الدورية منها وغير الدورية، وأهمها الزكاة، والخراج والجزية والفيء والغنائم وعشور التجارة، وغيرها من الموارد الأخرى.

فكان العاملون في بيت المال يقومون بالإشراف على جميع هذه الأموال، وحفظها وإحصائها وتنظيمها في شعبها الخاصة، حتى لا تختلط بعضها ببعض، ومن ثم يتم إنفاقها في مصارفها المحددة لكل منها بدقة وعدالة.

فشعبة الزكاة مثلاً تكون قائمة بنفسها مستقلة عن غيرها، ترد إليها أموال الزكاة وتخرج مستحقين حددهم الله تعالى في كتابه العزيز، وكذلك خمس الغنائم فإنه يوزع على مستحقين حددتهم الآية الكريمة في سورة الأنفال^(١).

وهناك الشعبة العامة التي ترد إليها الأموال الأخرى غير محددة المصارف وتكون مصارفها عامة أيضاً، فمنها تدفع الرواتب والعطاءات، وتحفر الآبار وتبنى الجسور والمنشآت والطرق والمرافق العامة وغير ذلك من نفقات الدولة العامة^(٢).

يقول أبو يوسف: "ولا ينبغي أن يجمع مال الخراج إلى مال الصدقات والعشور لأن الخراج فيء لجميع المسلمين، والصدقات لمن سمي الله عز وجل في كتابه"^(٣).

ويقول الماوردي: "ولا يجوز أن يصرف الفيء في أهل الصدقات، ولا تصرف الصدقات في أهل الفيء، ويصرف كل واحد من المالين في أهله"^(٤).

ومما تقدم يتبين لنا أن أهم وظائف بيت المال في عهد عمر تتلخص في الآتي:

١- ضبط إيرادات الدولة وجميع ما يستحق لبيت المال على رعايا الدولة الإسلامية، من نقد، وغلال، وحيوان وغيرها، كل ذلك في سجلات ودفاتر في غاية من الدقة والاهتمام.

(١) وهي قوله تعالى: (واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين

وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله ... الآية [٤١].

(٢) أحمد شلبي: الاقتصاد في الفكر الإسلامي، ص ٢١٧.

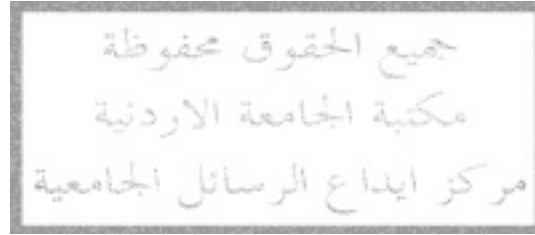
(٣) الخراج، ص ٨٠.

(٤) الأحكام السلطانية، ص ١٦٣.

٢- ضبط النفقات المستحقة على بيت المال، من أرزاق الجند والولاية والقضاة والعمال وعطاءات الأفراد، وما يلزم من أثمان السلاح والعتاد وتجهيز الجيوش، والإنفاق على المرافق العامة والمنشآت والطرق والجسور والآبار، وكل ما تتطلبه مصلحة الدولة والأفراد، ويتم ذلك بنفس الطريقة التي تم فيها ضبط الإيرادات.

٣- جمع هذه الأموال وحفظها وحمايتها وتعهدتها لحين إنفاقها والاحتياج إليها.

ولا يعني كثيراً أن نتطرق للحديث في هذا المبحث عن موارد بيت المال ونفقاته بالتفصيل، لكن يبقى أن نشير إلى أن بيت المال في عهد عمر رضي الله عنه، قد تطور بما يلبي احتياجات الدولة، فكان له مكان خاص في المدينة عاصمة الخلافة، وموظفون مختصون، وسجلات خاصة، كما كان له فروع أخرى في الولايات الكبرى التابعة للدولة المسلمة، مثل العراق والشام ومصر وغيرها^(١).



(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٢٥٢-٢٥٣، الكفراوي: ساسة الإنفاق العام في الإسلام، ص ٥١، والقرشي: أوليات الفاروق السياسية، ص ٣٤٢.

المبحث الثالث

إيجاد موارد مالية جديدة للدولة

سعى عمر رضي الله عنه إلى إيجاد موارد مالية أخرى تنتفع بها الدولة، لم تكن موجودة في عهد النبي (ص) والخليفة الأول أبي بكر الصديق، فظهرت في عهده موارد جديدة للدولة مثل: الخراج وعشور التجارة من أهل الحرب. حتى قيل إن عمر هو أول من أخذ عشور التجارة في الإسلام^(١)، وأول من مسح الأرض المفتوحة ووضع عليها الخراج^(٢).

والخراج هو ضريبة فرضها عمر رضي الله عنه على أصحاب الأراضي المفتوحة عنوة، بعد أن أبقاها في أيديهم، فكانت هذه الضريبة تقدر حسب نظام معين، وتدفع لبيت المال فينتفع بها المسلمون عامة. وسيأتي الحديث عن هذا المورد لبيت المال واجتهاد عمر فيه، في مبحث لاحق.

أما عشور التجارة: فهي ضريبة أيضاً فرضها عمر على تجار غير المسلمين، إذا دخلوا ديار الإسلام بتجارته^(٣). حيث كتب إليه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه يخبره: "إن تجاراً من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر. فكتب إليه عمر: خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر، ومن المسلمين من كل أربعين درهماً درهماً^(٤).."

ومن هذا يظهر أنه كان يُؤخذ من تجار أهل الحرب وهم الذين لا عهد ولا ذمة بينهم وبين المسلمين - العشر، وكان هاذ الذي فرض عليهم معاملة مشروعة بالمثل.

(١) أبو عبيد: الأموال، ص ٥٦٦.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٢٨٢/٣، وابن الجوزي: مناقب عمر: ص ٤٨.

(٣) وعرفها بعضهم بأنها: "الضرائب أو الرسوم التي تؤخذ على أموال وعروض تجارة أهل الحرب وأهل الذمة المارين بها على ثغور أو حدود الديار الإسلامية". أنظر: الرئيس: الخراج والنظم المالية، ص ١٢٧، وعبد الله جمعان: سياسة المال في عهد عمر، ص ١٢٧.

(٤) أبو يوسف: الخراج، ص ١٣٥.

وقد روي في هذا أيضاً: أن قوماً من أهل الحرب كتبوا إلى عمر رضي الله عنه: "دعنا ندخل أرضك تجاراً وتعشرنا"، فشاور رضي الله عنه أصحاب رسول الله (ص) في ذلك، فأشاروا عليه به، فكانوا أول من عُشر من أهل الحرب"^(١).

أما الذميون وهم الذين بينهم وبين المسلمين عهد وذمة، فكان يؤخذ منهم نصف العشر لا العشر مراعاة لعهدهم وذمتهم. ويرى أبو عبيد أن هذا من شروط صلحه معهم"^(٢).

وهذه الضريبة كان يعفى منها من يمر بأقل من مائتي درهم من عروض التجارة، كما كانت تؤخذ منهم في السنة مرة واحدة كالزكاة. فقد روي أن زياد بن حدير عامل عمر على العشور أخذ من نصراني مرتين في السنة. فذهب الرجل إلى عمر رضي الله عنه، وقص عليه قصته. فكتب عمر إلى عامله: "ليس لك ذلك، فمن مر عليك فأخذت منه صدقة فلا تأخذ منه شيئاً إلى مثل ذلك اليوم من قابل، إلا أن تجد فضلاً"^(٣).

وإذا نظرنا في هذه السياسة المالية من عمر رضي الله عنه وجدناها سياسة حكيمة لها ما يسوغها، فإن فرض ضريبة العشور وتحديدها على تجار أهل الحرب هي معاملة لهم بالمثل، وفي ذلك حماية لتجار المسلمين. فلا يغالي أهل الحرب في فرض الضرائب والمكوس والقيود عليهم إذا احتاجوا للمرور من أراضيهم، لأنهم يعلمون أن هذا سينعكس أثره بالنتيجة على تجارهم أيضاً.

وبناءً على ذلك فإن وضع العشر لم يكن أمراً ثابتاً لا يجوز تخطيه، بل إذا اقتضت المعاملة بالمثل أو مصلحة المسلمين أن يؤخذ منهم أكثر من العشر أو أقل منه فلا مانع. ولذلك قال عمر لأبي موسى: "خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين" حتى أنه رضي الله عنه لما رأى المصلحة بتخفيض العشر أو إلغائه على بعض الأصناف الوارد إلى المدينة، كالزيت والحبوب ليكثر الحمل منها ويعم الرخاء، أو إعفاء تجار الحربيين من هذه الضريبة مقابل إعفائهم لتجار المسلمين، فعل ذلك"^(٤).

(١) أبو يوسف: الخراج، ص ١٣٥.

(٢) الأموال، ص ٥٦٤، ٥٦٦.

(٣) أبو يوسف: الخراج، ص ١٣٥-١٣٦، وانظر: مصنف ابن أبي شيبة ٤١٧/٢-٤١٨.

(٤) أبو عبيد: الأموال، ص ٥٦٦، والإمام مالك: الموطأ ٢٨١/١، وابن قدامة: المغني ٦٠٣/١٠ "وإسناده صحيح".

وهذا أشبه بشروط المعاهدات التجارية الحديثة التي تعقدها الدول فيما بينها في عالمنا المعاصر، والتي تتضمن إعفاء بعض السلع التجارية من الرسوم الجمركية أو تخفيضها، في نظير المعاملة بالمثل أو الحاجة إلى هذه البضائع^(١).

كما أن التجار الذين يفدون من الخارج، ينتفعون بالمرافق العامة للدولة، كالطرق والاستراحات والآبار وغيرها، إضافة إلى بعض أجهزتها كالشرطة والقضاء. وهذا يُنفق عليه عادة من خزينة الدولة، فيسهم هؤلاء إذن بجزء من هذه النفقات ما داموا ينتفعون بها^(٢).

كما أن أخذ عمر لهذه الضريبة من أهل الذمة فيه عدالة وإنصاف لتجار المسلمين، الذين يؤخذ منهم الزكاة على عروض تجارتهم، فقال العلماء إنها تقوم في نهاية الحول. ويؤخذ منها ربع العشر^(٣). وهذا ما عناه عمر رضي الله عنه بقوله لأبي موسى: "وخذ من تجار المسلمين من كل أربعين درهماً درهماً" ولذلك حدد عمر المدة التي تؤخذ فيها العشر، بأنها مرة واحدة في السنة، ولأن تكرار أخذها يضر بالتجار، وقد يذهب أكثر من ربهم.

وهكذا نرى أن هذه الضريبة تتصف بالمعقولية والعدالة، ولم يكن فرضها على التجار بغير حق، أو لمجرد إيجاد موارد جديدة تسد العجز في ميزانية الدولة. ولذلك وافقه عليها الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم^(٤).

يقول البلتاجي: "في هذه الضريبة المستحدثة مراعاة لضرورة الدولة الاقتصادية في عهد عمر، وفي عدالة تطبيقها مراعاة لهذا المبدأ العام الذي جاء به التشريع الإسلامي، وإن لم يكن في تشريع هذه الضريبة نص خاص. ويذكر الدكتور بدوي عبد اللطيف: إن التجار كانوا يعطون جوازاً بما دفعوه من حقوق أموالهم^(٥)، ليكون حجة لهم حين تنقلهم ومرورهم على العمال الآخرين، تعفيهم من تكرار دفع العشر، ويرى في هذا شبيهاً كبيراً بين النظام المالي الإسلامي في عهد عمر،

(١) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٣٧٦.

(٢) أحمد شلبي: الاقتصاد في الفكر الإسلامي، ص ٢١٢.

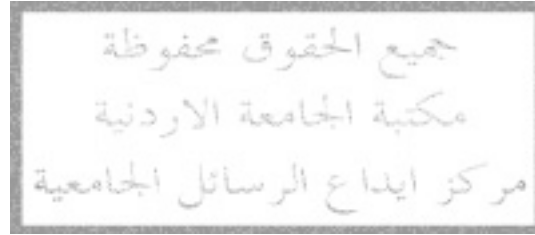
(٣) أبو عبيد: الأموال، ص ٥٦١، ٥٦٣، ٥٦٥.

(٤) أبو عبيد: الأموال، ص ٥٦٣، ابن قدامة: المغني ١٠/٦٠٢-٦٠٣.

(٥) أنظر: أبو يوسف: الخراج، ص ١٣٧، وابن قدامة: المغني ١٠/٥٩٩.

والنظام المالي في العصر الحديث، فيما يتعلق بهذه الضريبة. كما يرى في أصل هذا التشريع مراعاة لمبدأ (كون الصنف أجنبياً) مما تراعيه الدول الحديثة في أنواع من الضرائب^(١).

ونضيف لكل ما تقدم، أن عمر رضي الله عنه كان يتمثل هدي الإسلام من الترفق والتيسير في الجباية لهذه الضرائب، حيث كان يأمر عماله الذين يبعثهم على العشور، أن يأخذوا مما ظهر من أموال التجار، ولا يفتشوا أحداً^(٢).



(١) منهج عمر في التشريع، ص ٣٧٥.

(٢) أبو يوسف: الخراج، ص ١٣٥، ١٣٧، مصنف ابن أبي شيبة ٤١٦/٢.

المبحث الرابع

تكفل الدولة بأرزاق الرعية

لقد وصلت الدولة الإسلامية في عهد عمر من الرقي في نظامها المالي والسياسي، إلى درجة تجعل الدول العظمى في زمننا الحاضر تتباهى بأنها قد وصلت إلى مثلها وهي تكفل الدولة بأرزاق رعاياها بمختلف مستوياتهم، بحيث تؤمن لكل واحد منهم دخلاً ثابتاً يكفل للفرد حياة كريمة، متى عجز هو بنفسه عن تأمين ذلك. وهذا ما سعى عمر رضي الله عنه طوال مدة خلافته في العمل على تحقيقه، لأنه يعمل أن هاذ الأمر من أهم واجبات الدولة المسلمة اتجاه مواطنيها، وأن هذه الأموال العامة هي حق للناس جميعاً، ينتفعون بها وينعمون على سواء، وفق نظام معين، وليست هي للحاكم أو لآله خاصة.

فيروي أن عمر كتب إلى حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما: "أن أعط الناس أعطيتهم وأرزاقهم. فكتب إليه: إنا قد فعلنا وبقي شيء كثير، فكتب إليه عمر: إنه فيؤهم الذي أفاء الله عليهم، وليس هو لعمر ولا لآل عمر. أقسمه بينهم"^(١). الرسائل الجامعية

وقال رضي الله عنه: "ما على الأرض مسلم لا يملكون رقبته إلا له في هذا الفيء حق أعطيه أو منعه، ولئن عشت لياتين الراعي باليمن حقه قبل أن يجر وجهه. يعني في طلبه"^(٢).

وجاء عنه أيضاً أنه قال: "لئن عشت حتى يكثر المال لأجعلن عطاء الرجل المسلم ثلاثة آلاف، ألف لكراعه وسلاحه، وألف نفقة له، وألف نفقة لأهله"^(٣).

وبذلك كفل عمر رزق كل فرد من الرعية في الدولة المسلمة، بما يكفيه ويعف نفسه، ذكراً كان أم أنثى، كبيراً أم صغيراً، حراً أم مملوكاً، مسلماً أم نبيماً، فالجميع في الحاجة إلى العطاء سواء. حتى أنه رضي الله عنه قد جعل لكل مولود يولد في الإسلام -حتى اللقطاء منهم- عطاءً يزداد بكونه

(١) ابن سعد: الطبقات ٣/٢٩٩، البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٣٥، المحب الطبري: الرياض النضرة ٢/١٥٢، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٣٤-١٣٥.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠٠.

(٣) المرجع السابق ٣/٢٠٠٢.

سنه، فيدفع لوليه أو لأهله، فقراء كانوا أم أغنياء، وكان يوصي باللقطاء خيراً، ويجعل رضاعهم ونفقتهم من بيت المال^(١).

وقد كان رضي الله عنه في بادئ الأمر لا يفرض للوليد حتى يفطم^(٢)، إلا أنه حدث له في ذلك حادثة جعلته يفرض للوليد من يوم ولادته. فقد روى ابن سعد في "الطبقات" وغيره: "أنه قدم تجار إلى المدينة، فنزلوا المصلى. فقال عمر لعبد الرحمن بن عوف: هل لك أن نحرسهم الليلة من السرقة؟، فباتا يحرسانهم ويصليان ما كتب الله لهما، فسمع عمر بكاء صبي فتوجه نحوه فقال لأمه: اتقي الله وأحسني إلى صبيك، ثم عاد إلى مكانه، فسمع بكاءه فعاد إلى أمه، فقال لها مثل ذلك ثم عاد إلى مكانه، فلما كان آخر الليل سمع بكاءه، فأتى أمه فقال: ويحك، إني لأراك أم سوء، ما لي أرى ابنك لا يقر منذ الليلة؟ فقالت: يا عبد الله قد أبرمتي منذ الليلة، إني أريغ^(٣) عن الفطام فيأبى، قال: ولم؟ قالت: لأن عمر لا يفرض إلا للفطم، قال: وكم له؟ قالت: كذا وكذا شهراً، قال: ويحك لا تعجله! فصلى الفجر وما يستبين الناس قراءته من غلبة البكاء، فلما سلم قال: يا يؤساً لعمر كم قتل من أولاد المسلمين! ثم أمر منادياً فنادى: ألا لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام فإننا نفرض لكل مولود في الإسلام. وكتب بذلك إلى الآفاق: إنا نفرض لكل مولود في الإسلام"^(٤).

وهذا يدل على أي مدى كان اهتمام عمر المباشر بشؤون رعيته، وتتبع أخبارهم، ومراقبة ما يصدر عنه من مراسيم وقرارات تشريعية رئاسية، بأن لا يؤدي تطبيقها إلى محاذير أو أضرار بفئة من الرعية، فإن وجد شيء من ذلك؛ سارع إلى علاجه وتدبيره بأفضل الطرق وأقومها^(٥).

(١) المرجع السابق ٢٩٨/٣، البلاذري: فتوح البلدان، ص ٣٦٤. وهذه العناية الزائدة باللقطاء -كما يقول البلتاجي-

يبررها أن المواليد الشرعيين يعيشون في كنف آبائهم ورعايتهم، أما اللقطاء فإن عمر ولي وأب لمن لا أب له. "منهج عمر في التشريع، ص ٣٩٣".

(٢) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٤٣.

(٣) أريغ: أديره عليه وأريده منه (لسان العرب ٤٣١/٨).

(٤) ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠١، وانظر: أبو عبيد: الأموال، ص ٢٦٩، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٥٢-٥٣، المحب الطبري: الرياض النضرة ١٥٣/٢.

(٥) أنظر: القرشي: أوليات الفاروق السياسية، ص ٣٦٣-٣٦٤.

ويذكر أن عمر رضي الله عنه قد أنشأ -كما أشرنا سابقاً- ديواناً خاصاً للعطاء، فكان يكتب فيه أسماء القبائل وأفرادها، واسم كل مولود يولد فيها ذكراً كان أم أنثى، حتى يضبط أمور التوزيع، ولا يضيع حق أحد من هذا العطاء، ولو كان راعياً يرعى بجبال صنعاء في أقصى اليمن، وقد ضرب ذلك مثلاً لوضاعة مركز الشخص وبعده عن المدينة مركز الخلافة، ومع ذلك فإن حقه يصل إليه محفوظاً دون عناء منه.

وكان عمر ينوع في العطاء، فلا يقصره على الأموال النقدية فقط، بل جعل لكل فرد نصيباً من الحنطة والزيت والخل، يأخذه كل شهر، فلما علم أنه يكفي الرجل جريبان كل شهر، رزق الناس جريبين كل شهر، لا فرق في ذلك بين المرأة والرجل والحر والمملوك^(١). وهو بذلك يؤمن المواد الغذائية الأساسية لكل بيت.

وما يستحق أن نقف عنده في هذا المبحث، هو أن عمر لم يكن يميز عند فرض العطاء بين مسلم وغيره من أهل الذمة، أو بين عربي وغيره من الأجناس الأخرى، أو بين أهل المدن والتجمعات الكبيرة وغيرهم من أهل البداوة والقرى الصغيرة.

فقد روي أن عمر عند قدوم الجباية من أرض دمشق، مرَّ بمجنومين من النصاري، فأمر أن يعطوا من الصدقات، وأن يجري عليهم القوت^(٢).

وروي أنه حين فرض العطاء ساوى بين العرب والموالي^(٣) -يعني من الفرس والروم-. وأن قوماً قدموا على عامل له، فأعطى العرب منهم وترك الموالين فكتب إليه عمر رضي الله عنه: "أما بعد فبحسب المرء من الشر أن يحقر أخاه المسلم، ألا سويت بينهم"^(٤).

(١) أنظر: أبو عبيد: الأموال، ص ٢٧٩، ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠٥، البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٤٥.

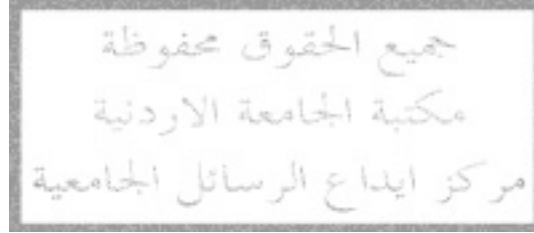
(٢) البلاذري: فتوح البلدان، ص ١٧٧.

(٣) أبو عبيد: الأموال ٢٦٦، ٢٧٥، والمرجع السابق، ص ٦٣٨، ٦٤٢.

(٤) أبو عبيد: الأموال ٢٦٧، البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٤١.

كما يروى أن عمر أمر عماله فكتبوا إليه عيال أهل العوالي^(١)، فكان يجري عليهم القوت^(٢).

فعمر إذن لم يكن يتعصب في فرض العطاء لدين أو جنس أو لون أو بقعة جغرافية، مادام هذا الفرد من رعايا الدولة المسلمة، يعيش في كنفها ويسري عليه نظامها، وهو إنما كان يصدر في هذا عن أساس من أسس التشريع الإسلامي، ومبدأ من مبادئه العامة، التي لا تميز بين الناس على أساس عنصري، ولا تعرف فكرة التعصب العرقي، ولا تقر سيادة قومية معينة^(٣).



(١) العوالي: قرى صغيرة بجوار المدينة.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٢٩٨/٣، البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٣٤.

(٣) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٣٩٧.

المبحث الخامس

سياسة عمر في العطاء

لم ينهج عمر بن الخطاب السياسة نفسها التي نهجها سلفه أبو بكر الصديق رضي الله عنهما في توزيع العطاء، فبينما كان أبو بكر يساوي بين الناس في العطاء، ويقول: "إن فضائل الناس شيء ثوابه عند الله تعالى، فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير"^(١) - فإن عمر كان يفاضل فيما بينهم في العطاء، ويقول: "إن أبا بكر رضي الله عنه رأى في هذا المال رأياً، ولي فيه رأي آخر، لا أجعل من قائل رسول الله (ص) كمن قائل معه"^(٢).

ويظهر من قول عمر أنه كان يرى أنه ليس من العدل أن يساوي بين من بذل نفسه وماله في سبيل الله فحارب مع الرسول (ص) لنصرة الدين والعقيدة، وبين من حارب الرسول والعقيدة ثم أسلم حين غلب على أمره.

هذا من أقوى المسوغات التي جعلت عمر رضي الله عنه يفاضل بين الناس في العطاء. إلا أن هناك مسوغات أخرى يشير إليها البلتاجي في كتابه "منهج عمر بن الخطاب في التشريع"، منها^(٣):

- ١- قصر زمن خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وقلة الأموال فيها بحيث لم تكن من الكثرة والكفاية لتنسج لفكرة المفاضلة، مقارنة مع طول خلافة عمر وكثرة الأموال فيها.
- ٢- إن عمر كان يفرض العطاء لجميع الناس في خلافته، حتى الرضع منهم واللقطاء، ويؤمن لكل فرد -دون استثناء- حاجاته الأساسية، فما الذي يمنع بعد ذلك من المفاضلة فيما يزيد؛ ما دام أقل الناس عطاءً يأخذ ما يكفيه؟!.
- ٣- الظروف المتغيرة التي اقتضت من عمر رضي الله عنه نظرة جديدة تقسم الأموال على أساسها بما يحق المصلحة العامة.

(١) أبو يوسف: الخراج، ص ٤٢، أبو عبيد: الأموال، ص ٢٩٦، سنن البيهقي ٣/٣٤٨، ابن سعد: الطبقات ٣/١٣٧.

(٢) أبو يوسف: الخراج، ص ٤٣، سنن البيهقي ٣/٣٥٠، الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٢٥١.

(٣) أنظر: ص ٣٨٥-٣٨٦.

٤- إن عمر استند في ذلك إلى القياس على ما وردت فيه نصوص خاصة، ففاس العطاء على الميراث الذي تختلف فيه أسهم الورثة باختلاف درجة قرابتهم من المورث، "فكذلك هم في ميراث الإسلام أولاهم بالتفضيل فيه أنصرهم له، وأقدمهم به، و؟؟؟؟ عنه"^(١).

٥- وأيضاً فقد بين الله تعالى: أنه لا يستوي من أنفق من قبل الفتح وقاتل، مع من أنفق وقاتل بعده، فقال عز وجل: (لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا، وكلاً وعد الله الحسنى)^(٢).

وانطلاقاً من هذه المسوغات فإن عمر قد وضع أسساً يعتمد عليها في المفاضلة، حتى تستقيم الأمور، وتتقي عنه التهمة فيما رآه وسار عليه في هذا الأمر، فكان أول هذه الأسس -كما بينتها الروايات المأثورة عنه في هذا الموضوع- يقوم على شدة القرابة من رسول الله (ص)، حامل الرسالة ومبلغ دعوة الإسلام، فإن استوى قوم في القرابة قدم ذوو السابقة^(٣)، والجهاد في الإسلام على غيرهم ممن يستوون معهم في درجة القرابة، وإلى جانب ذلك روعيت مسألة الحاجة والعوز، فيقدم ذوو الحاجة الشديدة على غيرهم في العطاء.

روى أبو يوسف في كتابه الخراج، أن عمر رضي الله عنه قال: "والله الذي لا إله إلا هو ما من أحد إلا وله في هذا المال نصيب، وما أحد أحق به من أحد، وما أنا فيه إلا كأحدكم، ولكننا على منازلنا من كتاب الله عز وجل وقسمنا من رسول الله (ص)، والرجل وحاجته في الإسلام. والله لئن بقيت لهم ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال، وهو يرعى مكانه قبل أن يحمّر وجهه في طلبه"^(٤).

(١) أبو عبيد: الأموال، ص ٢٩٧-٢٩٨.

(٢) الحديد: ١٠.

(٣) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٣٢، تاريخ الطبري ٦١٣/٣.

(٤) أبو يوسف: الخراج، ص ٤٦، ابن سعد: الطبقات ٢٩٩/٣، سنن أبي داود ١٣٦/٣، تاريخ الطبري ٢١١/٤، سنن البيهقي ٣٤٦/٦، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٧٥، ابن تيمية: الساسة الشرعية، ص ٧٥، وقد حسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود ٥٦٩/٢، وقال أحمد شاكراً في تحقيق أحاديث المسند ٢٨٩/١: "صحيح الإسناد".

وجاء فيه أيضاً: "أنه كان لعمر بن الخطاب رضي الله عنه أربعة آلاف فرس موسومة في سبيل الله تعالى، فإذا كان في عطاء الرجل خفة أو كان محتاجاً أعطاه الفرس، وقال له: إن أعيبته أو ضيعته من علف أو شرب فأنت ضامن، وإن قاتلت عليه فأصيب أو أصبت فليس عليك شيء" (١).
 وروى ابن سعد في "الطبقات": "إن عمر استشار الناس في العطاء بمن يبدأ، فقالوا: ابدأ بنفسك، قال: لا ولكني أبدأ بالأقرب فالأقرب من رسول الله (ص)، وضعوا عمر حيث وضعه الله تعالى، فبدأ بهم" (٢).

فهذه هي مقاييس عمر في المفاضلة:

- القرب من النبي (ص) في النسب والمصاهرة، وفي هذا تكريم له (ص) ولآل بيته الأطهار، الذين تحملوا معه عناء الدعوة ونشر رسالة الإسلام. ورسول الله (ص) أشرف الخلق، وقومه أشرف العرب، ثم الأقرب فالأقرب (٣).
- والسبق وحسن البلاء في الإسلام، فقدّم رضي الله عنه المهاجرين الذين ناصروا النبي (ص) في بداية الدعوة، وهاجروا معه فارين بدينهم، تاركين وراءهم كل ما يملكون من مال وديار وعقار، فقدمهم على غيرهم (٤)، كما قدم البدريين على من بعدهم (٥).
- وأهل الكفاءة والخبرة في الاختصاص الذين يغنون الدولة بما تحتاج إليه من علوم وخبرات في كل مجال من المجالات.

(١) أبو يوسف: الخراج، ص ٤٧.

(٢) الطبقات ٣/٣٠١، وانظر أيضاً أبو يوسف: الخراج، ص ٤٣-٤٤، أبو عبيد: الأموال، ص ٢٥٥، البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٣١، ٦٣٧، تاريخ الطبري ٤/٢٠٩-٢١٠.

(٣) ويبين عمر رضي الله عنه حقيقة هذا المعيار وأنه معيار مرجح متى استوى الإيمان والعمل الصالح، لأنه معيار مستقل، فالقرب من نسبه الشريف (ص) يعني الزيادة في العمل الصالح والتقرب إلى الله تعالى، فنجدته رضي الله عنه يقول بعد ذكره لهذا المعيار: "والله لئن جاءت الأعاجم بعمل، وجئنا بغير عمل؛ لهم أولى بمحمد منّا يوم القيامة، فإن من قصر به عمله لم يسرع به نسبه" (البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٣١).

(٤) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٣٦، سنن البيهقي ٣/٣٤٩.

(٥) صحيح البخاري ٧/٣٢٣ "مع الفتح".

- ومن ثم الحاجة، ويدخل فيها كثرة العيال، فكان رضي الله عنه يفرض العطاء للزوجة ولكل ولد من الأولاد - كما مر معنا سابقاً - حتى يخفف بذلك العبء على المعيل.

وهي جميعها مقاييس عادلة مشروعة، أما عمر الحاكم فيأخذ مكانه الطبيعي ضمن هذه المقاييس، كأى فرد من أفراد الرعية.

وكان رضي الله عنه يتحرى الدقة في تطبيق هذه المقاييس حتى أنه فرض لولده عبد الله ثلاثة آلاف وخمسمائة درهم، بينما كان يفرض لكل واحد من المهاجرين أربعة آلاف درهم في العام، فقيل له: لم نقصته عن أربعة آلاف وهو من المهاجرين؟ فقال رضي الله عنه: "إنما هاجر به أبوه، فهول ليس من هاجر بنفسه"^(١).

ولكن السؤال الذي قد يرد على الأذهان هنا؛ إذا كان عمر محقاً في هذه المفاضلة في العطاء، فهل كان أبو بكر على خطأ؟ ولماذا رجع الإمام علي بن أبي طالب في خلافته عن سياسة عمر هذه، وساوى بين الناس في العطاء^(٢)، كما فعل أبو بكر رضي الله عنهم أجمعين؟.

والجواب على هذا هو ما ذكره فقهاء الإسلام: من أنه يجوز للإمام أن يساوي بين الناس في العطاء كما فعل أبو بكر رضي الله عنه، كما يجوز له أن يفاضل بينهم حسب الحاجة فيقدم الأوج على غير المحتاج، وحسب منازلهم من السوابق والقدم والفقه والفضل، كما فعل عمر رضي الله عنه، وفق ما تقتضيه المصلحة والعدالة، ما دام أن الأمر بعيد عن الهوى والميل الشخصي^(٣). لأن هذا الأمر من باب السياسة الشرعية التي يتصرف فيها الإمام أو الحاكم باجتهاده، حسب ما تقتضيه الظروف والمصلحة العامة، ضمن معايير مرعية، وضوابط معلومة.

يقول ابن تيمية: "وليس لولاية الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم، كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء، ليسوا ملاكاً."^(٤).

(١) المرجع السابق ٢٥٣/٧.

(٢) أنظر: الماوردي: الأحكام السلطانية ٢٥١.

(٣) ابن قدامة: المغني ٢٠٩/٧، السيوطي: الأشباه والنظائر ٢٧٠/١، وابن نجيم: الأشباه والنظائر ٣٧١/١ "مع غمز عيون البصائر".

(٤) السياسة الشرعية، ص ٥١.

وبناءً على ذلك فإنه لا حاجة بنا لأن نقف للدفاع عن سياسة عمر هذه في العطاء، أمام ما يثار حولها من شبهات، من مثل: أن هذه السياسة تؤدي إلى ظهور الطبقة في المجتمع المسلم، وتضخم ثروات فريق من الناس^(١)، وبالتالي نلجأ إلى القول: بأن عمر كان ينوي الرجوع عن هذه السياسة إلى سياسة أبي بكر رضي الله عنه ويساوي بين الناس في العطاء^(٢)، مستندين في ذلك على تأويل ما ورد عن عمر رضي الله عنه من كلام في آخر حياته: "لإن عشت إلى هذه الليلة من قابل -يعني العام المقبل- لألحقن آخر الناس بأولهم، حتى يكونوا في العطاء سواء". فتوفي رحمه الله قبل ذلك^(٣). لأن هذا الخبر إن صح عن عمر رضي الله عنه فليس لأنه أدرك خطأ رأيه الأول في المفاضلة، بل لانقضاء المسوغات التي اعتمد عليها في ذلك، لأن هذا كما قلنا أمر تحتّمه العدالة والمصلحة العامة التي تتغير بتغير الظروف والأحوال، فإذا رأى الإمام أن من المصلحة المساواة ساوى بينهم، وإذا رأى أن المصلحة في المفاضلة بحسب الخبرة والكفاءة والأقدمية فاضل.

وحسبنا أن نرد على مثل هذه الشبهات؛ بأن الواقع والتجربة العملية هي التي تؤكد صحة هذه السياسة أو خطأها، فإن عمر رغم اتباعه سياسة المفاضلة ووفاته -رحمه الله- وهو على هذه السياسة، إلا أن الطبقة لم تظهر في المجتمع المسلم لحرصه رضي الله عنه على تقارب أفرادهم وتماسكهم وتكافلهم، وإشاعة روح العدل والمساواة بينهم.

ونختم هذا المبحث بكلام للشيخ القرضاوي في هذا المضمار، حيث يقول:

"أما مبدأ: (الرجل وغناؤه .. والرجل وحاجته) فلا ينبغي أن ينازع فيهما، فلا يسوى بين العامل والخامل، وبين الذكي والبليد، وبين المجتهد والكسلان.

كما لا يسوى بين من تقل حاجته وبين من تكثر حاجته، فحاجة العزب أقل من حاجة الأهل (المتزوج) وحاجة من لا عيال له أقل من حاجة ذي العيال، وحاجة كثير العيال أكثر من حاجة قليلهم.

(١) أنظر: سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص ٢٣٣.

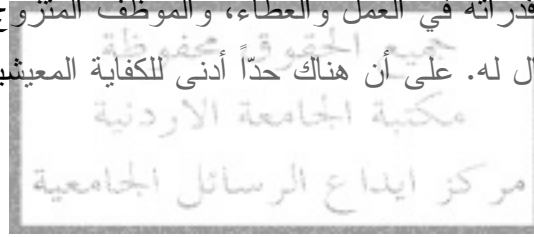
(٢) أنظر: أبو عبيد: الأموال ٢٩٧، القرضاوي: السياسة الشرعية، ص ١٢٢، ١٢٤.

(٣) أبو يوسف: الخراج، ص ٤٦.

وقد جاء عن النبي (ص) أنه أتاه مال، فأعطى العزب حظاً، وأعطى الأهل حظين^(١). فراعى الحاجة في عطائه.

كما أنه في الغنائم فاضل بين الفارس والراجل، فأعطى الراجل (من يمشي على رجليه) سهماً، وأعطى الفارس سهمين^(٢)، فراعى الغناء في عطائه بل صح أنه أعطى سهماً للفارس، وسهمين لفارسه^(٣)، وذلك لعلمه أن مؤونة الفرس أكثر من مؤونة صاحبه، وخصوصاً فرس الجهاد.

والدول الحديثة تعطي رواتبها للعاملين فيها على أساس التفضيل بالأقدمية والكفاءة والحاجة، ولهذا قسموا الوظائف إلى درجات بعضها فوق بعض، لكل درجة شروطها ومؤهلات ارتقائها، فالموظف القديم يعطى أكثر من الموظف الحديث، ولما ازدادت خدمته للدولة أو للمؤسسة؛ كلما ازدادت حقوقه عليها، والموظف الكفاء قد يسبق القدماء في الارتقاء إلى الوظيفة الأعلى بموهبته وكفاءته ونشاطه، وإبراز قدراته في العمل والعطاء، والموظف المتزوج ذو العيال يعطي ما لا يعطاه العزب، ومن لا عيال له. على أن هناك حدّاً أدنى للكفاية المعيشية يجب أن يهيأ للجميع على حد سواء^(٤).



-
- (١) أخرجه: أبو داود في السنن ١٣٦/٣-١٣٧، والحاكم في المستدرک ١٤٠/٢-١٤١. وصححه، كما صححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ٥٧٠/٢.
 - (٢) أخرجه: أبو داود في السنن ٧٦/٣، ١٦١، وقد حسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود ٥٨٦/٢.
 - (٣) أخرجه: البخاري ٦٧/٦، ومسلم ٨٣/١٢.
 - (٤) السياسة الشرعية، ص ١٢٥.

المبحث السادس

امتناعه عن تقسيم الأراضي المفتوحة

يُعد تصرف عمر رضي الله عنه في الأراضي المفتوحة عنوة، من أبرز وأهم مظاهر السياسة الشرعية عنده في الجانب المالي، فكثرة الفتوحات العسكرية في زمنه تسببت في بروز مشكلة^(١) لها أبعادها الاقتصادية الهامة، تكمن في المطالبة بتقسيم هذه الأراضي بين الجند الفاتحين، كما كان عليه الأمر في زمن النبي (ص) وأبي بكر الصديق رضي الله عنه بع تخميسها؛ وفيما رآه عمر من الامتناع عن ذلك.

وقد اشتد الخلاف في هذه المسألة، وانقسم الناس إلى فريقين، بين مؤيد لرأي عمر ومعارض له، وكان على رأس المعارضين من كبار الصحابة: بلال بن رباح وعبد الرحمن بن عوف والزيبر بن العوام رضي الله عنهم^(٢).
فما وجهة نظر عمر بن الخطاب في هذه المسألة؟ وما أبرز الأدلة التي استند إليها معارضوه؟ وإلى ماذا انتهت الأمور؟

سنحاول في هذا المبحث الإجابة على هذه الأسئلة بشكل وافٍ، ودون إسهاب في الموضوع.

لما فتح الله تعالى أرض سواد العراق ومصر والشام على المسلمين، وهي أرض عظيمة ذات خصوبة وزرع وضرع، كتب قواد الجيوش إلى عمر -يخبرونه بالمشكلة التي تواجههم في المطالبة الجند بتقسيم هذه الأراضي المفتوحة فيما بينهم، فجمع عمر رضي الله عنه كبار الصحابة من مهاجرين وأنصار، واستشارهم في ذلك. فأشار عليه أكثرهم بادئ الأمر بتقسيمها، محتجين بظاهر قوله تعالى: "واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى"

(١) هذه المشكلة لم تنثر في خلافة أبي بكر رضي الله عنه لقلّة الفتوحات التي تمت في عهده، وما تم فيها كفتح الحيرة والأنبار في العراق، فإن خالد بن الوليد فتحها صلحاً، فلم تقسم ولم توقف. أنظر: ابن قدامة: المغني ٥٨١/٢.

(٢) أبو يوسف: الخراج، ص ٢٥، ٢٦، والمرجع السابق ٥٨٠/٢.

والمساكين وابن السبيل...^(١). ولأن النبي (ص) قسم أراضي خيبر على المقاتلين بعد إخراج الخمس^(٢).

غير أن عمر رضي الله عنه -ووافقه على ذلك جمع من كبار الصحابة من مثل: علي وعثمان وطلحة ومعاذ بن جبل وابن عمر وغيرهم^(٣)- قد امتنع عن تقسيم هذه الأراضي بين الجند الفاتحين، وأبقاها في يد أهلها، وفرض عليهم ضريبة الخراج، تؤخذ منهم كل عام^(٤).

وإن نظرة متفحصة للأمر تجعلنا ندرك أن هذه السياسة التي اعتمدها عمر في هذا المجال ووافقه عليها سائر الصحابة الكرام، وبها قطع جمهور الفقهاء^(٥) -لم يكن فيها مخالفة للنصوص الشرعية، بل هي فهم عميق لمراد الشارع الحكيم، وعمل بروح التشريع نفسه، لأن في ذلك تحقيق المصلحة والنفعة لعامة المسلمين، وحتى لا تغني فئة قليلة من الجند، وتتكدس في أيديها الثروات على حساب الذرية والأرامل، وسد الثغور، ونفقات الدولة والجيوش وحاجات بيت المال.

ففي زمنه رضي الله عنه اتسعت الفتوحات، وترامت أطراف الدولة الإسلامية، فكثر نفقاتها والتزاماتها، واحتاجت إلى المال الكثير لتغطية ذلك، كما زادت الأموال والغنائم بأيدي الجند المسلمين، وليس من المعقول أن ننظر إلى الأمور نظرة سطحية، ونعمل باطلاقات النصوص التشريعية في مختلف الظروف والأحوال، ومهما كانت النتائج والمآلات، فكان لا بد من تشريع حكيم يحفظ التوازن في الأمور، فيمنع الاختلال، ويحقق النفع والمصلحة للمسلمين ودولتهم.

(١) الأنفال: ٤١.

(٢) صحيح البخاري ٤٩٠/٧.

(٣) أبو يوسف: الخراج، ص ٢٥، ٣٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨، البلاذري: فتوح البلدان، ص ٣٧٥، سنن البيهقي ٣١٨/٦، ابن رشد: بداية المجتهد ٤٠١/١، ابن القيم: زاد المعاد ١٧٣/٢.

(٥) أنظر: ابن رشد: بداية المجتهد ٤٠٠١/١، ابن قدامة: المغني ٥٨١/٢، ابن القيم: زاد المعاد ١٧٣/٢-١٧٤.

ويظهر هذا المعنى في قول عمر رضي الله عنه الذي ينكر فيه على القائلين بالتقسيم "فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره"^(١).

وعنه رضي الله عنه قال: تريدون أن يأتي آخر الناس، وليس لهم شيء؟!^(٢).

وجاء في صحيح البخاري أن عمر رضي الله عنه قال: "أما والذي نفسي بيده، لولا أن يترك آخر الناس بياناً"^(٣) ليس لهم شيء، ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم النبي (ص) يبر، ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها"^(٤).

ولذلك كان رأي عمر رضي الله عنه أن توقف هذه الأراضي بيد أهلها، ويضرب عليهم الخراج، لتكون مورداً دائماً دائماً لبيت المال ينتفع به عامة المسلمين وذريتهم من بعدهم.

كما أن عمر رضي الله عنه خشي على الجند الفاتحين إن وزعت عليهم هذه الأراضي الشاسعة أن يخلدوا إلى الراحة، وينشغلوا بتدبير أمورهم وتمييزها، ويتركوا واجب الجهاد، ولا يخفى على أحد ما يمكن أن يترتب على ذلك من خطورة مآل الجامعة

إضافة إلى أن انعدام خبرة المقاتلين في مال الزراعة واستصلاح الأراضي، وانشغالهم عنها، سينتج عنه خراب هذه الأراضي وقلة إنتاجها^(٥)، بينما نجد في مقابل ذلك أن بقاء هذه الأرض بيد أهلها الأصليين سيزيد من اهتمامهم بها ووفرة إنتاجها.

وليس هذا فحسب؛ بل لو قسمت هذه الأراضي الشاسعة بين الجند الغانمين، وترك الآخرون وذريتهم، لأدى ذلك إلى إشعال نار الحقد بين الكثرة الفقيرة، والقلة الغنية. بل إن الأمر قد يتجاوز

(١) أبو يوسف: الخراج، ص ٢٥، وانظر: البلاذري: فتوح البلدان ٣٧١، ٣٧٥.

(٢) أبو عبيد: الأموال، ص ٧٠.

(٣) البيان: المعدم الذي لا شيء له. فالمعنى: لولا أن أتركهم فقراء معدمين لا شيء لهم. "فتح الباري ٧/٤٩٠".

(٤) صحيح البخاري ٧/٤٩٠ "مع الفتح".

(٥) أنظر: العالم: نظرية السياسة الشرعية، ص ١٠٦.

ذلك إلى التنافس الكريه بين هؤلاء الأغنياء أنفسهم، فيضرب بعضهم وجوه بعض حول منابع الماء ومصادر الثراء^(١).

وقد أشار عمر رضي الله عنه إلى هذا المعنى بقوله: "لولا أن يضرب بعضكم وجوه بعض لقسّمت السواد بينكم"^(٢). وجاء في رواية: "أخاف إن قسمته أن تفسدوا بينكم في المياه"^(٣).

ولا شك أن كل هذه المسوغات كافية ومقنعة لكل ذي رأي وعقل من أولي الأمر، أن يهيج في هذه المسألة ما نهجه عمر رضي الله عنه، بأن يبقي هذه الأرضين ملكاً عاماً للمسلمين، يسع الأولين منهم والآخرين^(٤)، فيكون خراجها قوة للأمة والدولة، وحتى يجد من يسدون في الإسلام مسداً ما ينفقون به على المرافق العامة ويحمون الحدود والثغور، وينشرون الدعوة، وينقذون المحرومين والمظلومين والغارقين في بحار الجهل والظلمات.

قال أبو عبيد: "أراه أراد -أي عمر رضي الله عنه-: أن تكون فيئاً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا، يرثه قرن بعد قرن، فتكون قوة لهم على عدوهم"^(٥).

ويقول أبو يوسف في كتابه الخراج: "والذي رأى عمر رضي الله عنه، من الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها، عندما عرفه الله ما كان في كتابه من بيان ذلك، توفيقاً من الله كان له فيما صنع، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين، وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين، عموم النفع لجماعتهم، لأن هذا لو لم يكن موقوفاً على الناس في الأعطيات والأرزاق؛ لم تشحن

(١) القطب: نظام الإدارة في الإسلام، ص ٣٩٣.

(٢) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٣٧٢.

(٣) أبو عبيد: الأموال، ص ٧٠، البلاذري: فتوح البلدان، ص ٣٧٥، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٧٠.

(٤) عندما استشار عمر الصحابة رضوان الله عليهم في هذا الأمر، أشار عليه معاذ بن جبل يهديه الرأي بعبارات بليغة قائلاً له: "والله إن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الربيع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أول المسلمين وآخرهم". أبو عبيد: الأموال، ص ٧٢.

(٥) المرجع السابق، ص ٧١.

الثغور، ولم تقو الجيوش على السير في الجهاد، ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت من المقاتلة والمرتزة، والله أعلم بالخير حيث كان"^(١).

ويضاف إلى كل هذا أن عمر رضي الله عنه لم يخرج عن معنى النص القرآني ذاته، الوارد في هذا الموضوع، لأن المقصد الشرعي من تخميس أموال الغنائم؛ هو عدم احتكارها في أيدي فئة تسلط عليها دون عموم المسلمين، وقد أكد هذا النص القرآني الوارد في سورة الحشر، فقال تعالى:

(ما أفاء الله على رسوله من أهل القرآن فله وللرسل ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ..)، إلى قوله تعالى: (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالإيمان ..)^(٢).

ولا شك أن تقسيم الأراضي المفتوحة في مثل هذا الظرف، بين الجند الفاتحين، "يرجع على مقصد الشارع من مداولة الثروة بالمعارضة والتفويت. وبهذا الدليل يكون عمر رضي الله عنه قد استظهر لاجتهاده المقاصدي المستبصر للمال؟؟؟؟ الذي يحتف بتطبيق حكم التخميس في أرض سواد العراق وغيرها (من الأراضي المفتوحة)، حيث يقضي هذا التطبيق إلى اختصاص نفر من المقاتلين بالثروة العظيمة دون عموم المسلمين، كما يحول دون اقتدار بيت المال بالقيام بمهامه"^(٣).

قال أبو عبيد: "فهذه آية الفيء، وبها عمل عمر، وإياها تأول حين ذكر الأموال وأصنافها، فقال: استوعبت هذه الآية الناس. وإلى هذه الآية ذهب عليّ ومعاذ، حين أشارا عليه بما أشارا، فيما نرى. والله أعلم"^(٤).

ومن كل ما تقدم نستشرف أن هذه السياسة الشرعية من عمر في تنظيم أمور الدولة المالية تفيد بأن نظام توزيع الفيء والغنائم ليس من الأحكام الشرعية الثابت التي لا تتبدل، بل هو من

(١) ص ٢٧.

(٢) الحشر: ٧-١٠.

(٣) ضمرة: الحكم الشرعي بين الثبات والصلاحيية، ص ٢٩٣-٢٩٤ بتصرف يسير، وانظر: الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص ٨١.

(٤) أبو عبيد: الأموال، ص ٧٣-٧٤.

الأحكام والتدابير التي تتعلق بشؤون الإدارة والسياسة العامة، التي يلجأ إليها الإمام حسب ما تقتضيه المصلحة العامة للمجتمع.

وإلا فلو كان ذلك تشريعاً ثابتاً لا يقبل التغيير، بمعنى قطعي الدلالة غير مبني على المصلحة؛ لما اختلف فيه كبار الصحابة من مثل:؟ عمر وعثمان وعلي ومعاذ وعبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله وبلال بن رباح والزبير بن العوام وغيرهم من المهاجرين والأنصار، وهم أقرب الناس لعصر التنزيل وأكثرهم فهماً لتصرفات النبي (ص) وما يصدر عنه من أقوال وأفعال، فإن حكم القرآن وعمل الرسول (ص) القطعيان يكفيان لقطع كل نزاع أو رأي^(١).

ووفق هذا المنهج يستقيم تفسير ما صدر عن النبي (ص) من التصرفات في الأراضي المفتوحة؛ بتقسيمها مرة بين الجند المقاتلين بعد تخميسها -رفع الخمس-، وبعدم تطبيق هذا الحكم عليها مرة أخرى، كما فعل عليه الصلاة والسلام بأرض مكة، فقد فتحت عنوة بعد قتال، كما دلت عليه الأحاديث الصحيحة^(٢)، إلا أنه (ص) لم يطبق على أموالها وأرضها حكم الغنيمة، بل ترك كل شيء في أيدي أهلها، ولم يقسم منها شيئاً بين المقاتلين^(٣).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ".. حبس عمر وعثمان رضي الله عنهما للأرضين المفتوحة، وترك قسمتها على الغانمين، فمن قال: إن هذا لا يجوز، لأن النبي (ص) قسم خيبر، وقال: إن الإمام إذا حبسها نقض حكمه، لأجل مخالفة السنة، فهذا القول خطأ، وجرأة على الخلفاء الراشدين. فإن فعل النبي (ص) في خيبر، إنما يدل على جوا ما فعله، لا يدل على وجوبه، فلو لم يكن معنا دليل على عدم وجوب ذلك، لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلاً على عدم الوجوب. فكيف وقد ثبت أنه فتح مكة عنوة، كما استفاضت به الأحاديث الصحيحة، بل تواتر ذلك عند أهل المغازي والسير؟! ومع هذا فالنبي (ص)، ثم يقسم أرضها، فعلم جواز الأمرين"^(٤).

(١) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ١٤٣.

(٢) أنظر: صحيح البخاري ٣/٨ وما بعدها.

(٣) أبو عبيد: الأموال، ص ٧٨، وابن القيم: زاد المعاد ١٧٢/٢.

(٤) مجموع الفتاوى ٥٧٤/٢٠.

وقال من قبله أبو عبيد بعد أن بين الحكمين الواردين في المسألة: "وكلا الحكمين فيه قدوة ومتبع من الغنيمة والفيء، إلا أن الذي اختاره من ذلك: يكون النظر فيه إلى الإمام كما قال سفيان الثوري -إن شاء جعلها غنيمة، فخمس وقسم، وإن شاء جعلها فيئاً عاماً للمسلمين، ولم يخمس ولم يقسم-. وذلك أن الوجهين جميعاً داخلان فيه"^(١).

وأخيراً فإن الشيخ الزرقا -رحمه الله- يلخص الحكم في هذه المسألة، بعبارات وجدنا من تمام الفائدة ذكرها هنا، حيث يقول: "هذا، ولا يخفى أن القرآن لم ينص على وجوب توزيع الغنائم الحربية، حتى المنقولة منها، بين المجاهدين الفاتحين، وإنما نصت آية الأنفال على مصارف معينة لخمس الغنائم، وتوزيع الأخماس الأربعة الباقية على الغانمين إنما جاءت به السنة. وهذا النوع من السنة يُعد -بحسب قواعد الشريعة- من السياسة الشرعية والتدابير المصلحية التي يفعلها النبي (ص) بصفة ولايته العامة في الحكم والإدارة، لا بصفة النبوة والتشريع، فلا تفيد حقاً تشريعياً ثابتاً لا يتبدل، كحكم النبي (ص) للجدة بفريضة السدس في الميراث، بل إن لكل من يخلف النبي عليه السلام في هذه الولاية العامة، أن يلجأ إلى تدبير آخر عند الحاجة كما كان ذلك ممكناً للنبي نفسه (ص)."

فإذا تبدلت الظروف واقتضت الحاجة نظاماً آخر للجندية، تقوم فهي حقوق الجيش المجاهد لا على اقتسام الغنيمة، بل على أساس إعاشة ووظائف مرتبة للجند، وتكون الغنائم الحربية كلها للدولة، ولا حق فيها للمقاتلين، كما في زماننا وأنظمتنا اليوم -فذلك سائغ شرعاً، وهو من قبيل الاستصلاح في شؤون الإدارة العامة.

غير أن نظام توزيع الغنائم كان في صدر الإسلام هو التدبير الممكن من الوجهة المالية، وهو الأصلح أيضاً لسياسة الجهاد بالنسبة إلى العرب في ذلك الزمن من الوجهة العرفية"^(٢).

(١) الأموال، ص ٧٣.

(٢) المدخل الفقهي العام ١٦٤/١-١٦٥ (هامش).

المبحث السابع

عمر والمؤلفة قلوبهم

تحدثنا فيما سبق عن موقف عمر رضي الله عنه من هذه المسألة، ونكمل الحديث في هذا المبحث عن بعض المسائل المتعلقة بهذا الموضوع. وهي:

أن امتناع عمر من إعطاء بعض المؤلفة قلوبهم من سهمهم الزكوي، ممن ثبت عطاء النبي (ص) لهم منه تأليفاً لقلوبهم، وموافقة الصحابة لعمر في ذلك -حيث لم ينكر عليه أحد منهم- أيعد إجماعاً منهم ناسخاً لحكم المؤلفة قلوبهم؟!^(١).

أم هل عمد عمر إلى فعله هذا بناء على المصلحة التي عارضت النص، فأخذ بها لدوران الشريعة على المصالح، وقدمها على النص؟! كما ادعى ذلك بعض الكتاب المحدثين^(٢).

لا شك أن كلا الأمرين غير صحيح: **جامعة الاردنية**
"فالإجماع لم يجعل ناسخاً لأحكام الشرع على الصحيح، لأن النسخ لا يكون إلا في حياته (ص)، والإجماع لا يكون إلا بعده"^(٣).

وذلك لأن النسخ إبطال حكم شرعه الله تعالى، وإنما يملك الإبطال من يملك التشريع، وليس ذلك إلا الله عز وجل عن طريق الوحي، ولهذا لا نسخ إلا في عهد الرسالة ونزول الوحي.

يقول الإمام الشاطبي في مثل هذا المقام: "إن الأحكام إذا ثبتت على المكلف، فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق، لأن ثبوتها على المكلف أولاً محقق، فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون

(١) الكاساني: بدائع الصنائع ٤٥/٢، ابن الهمام: شرح فتح القدير ٢٥٩/٢-٢٦٠، حاشية ابن عابدين ٣٤٢/٢، تفسير القرطبي ١٨١/٨.

(٢) أنظر: محمضاني: فلسفة التشريع في الإسلام، ص ٢٢٨، وخالد محمد خالد: دفاع عن الديمقراطية، ص ٢٢٤ وما بعدها، وآخرون ساروا في هذا الركب من دعاة التغريب والتبعية يذكروهم القرضاوي في كتابه السياسة الشرعية، ص ١٦٠.

(٣) حاشية ابن عابدين ٣٤٢/٢.

إلا بمعلوم محقق، ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن ولا الخير المتواتر، لأنه رفع للمقطوع بالمظنون^(١).

"فإذا كان خبر الواحد بإجماع المحققين لا ينسخ القرآن، مع أنه خبر عن النبي (ص)، فكيف ندعي نسخه بقول صحابي أو عمله؟! وهو عند التأمل لا يحمل أي معنى من معاني النسخ"^(٢).

ولذا -أعني عدم إمكان النسخ بالإجماع- حاول بعضهم البحث عن مستند من المنقول لهذا الإجماع، فاستدل بقوله تعالى: (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)^(٣).

"غير أن مثل هذا تمحل لا يصح، لأنه لا يجوز نسخ نص قاطع بمثله، ما لم ينص على ذلك الشارع نفسه، أو بثبوت التعارض المحكم بينهما الذي لا يمكن معه التوفيق أو الجمع بينهما بوجه من الوجوه، وعرف تاريخ كل من النصين، فلا نجد عندها بدأً من القول بنسخ المتأخر للمتقدم.

وليس في مسألتنا شيء من ذلك، فأية سورة الكهف: (وقل الحق من ربكم) مكية بيقين، فكيف يستند عليها في نسخ جزء من آية مدينة نزلت بعدها بسنين طويلة؟! وأين التعارض في الآيتين حتى تتسخ إحداها الأخرى؟!"^(٤)

ولذلك كان سهم المؤلف قلوبهم باقياً حكمه أبداً، لم يلحقه نسخ ولا تعطيل.

قال أبو عبيد في كتابه الأموال: "إن الآية محكمة لا نعلم لها نسخاً من كتاب ولا سنة.

فإذا كان قوم هذه حالهم، لا رغبة لهم في الإسلام إلا للنيل، وكان في ردتهم ومحاربتهم إن ارتدوا ضرر على الإسلام، لما عندهم من العز والأنفة، فرأى الإمام أن يرضخ لهم من الصدقة، فعل ذلك؟؟؟ ثلاث:

إحداهن: الأخذ بالكتاب والسنة.

والثانية: ؟؟؟؟؟؟؟؟ على المسلمين.

(١) الموافقات ٣/١٠٥-١٠٦.

(٢) القرضاوي: السياسة الشرعية، ص ١٦٧.

(٣) الكهف: ٢٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٤، ١٦٧ بتصرف.

والثالثة: أنه ليس بيأس منهم إن تمادى الإسلام بهم، أن يفقهوه وتحسن فيه رغبتهم" (١).

وكذلك دعوى تقديم المصلحة على النص، فإن مثل هذا يعد شططاً وتجرؤاً على مقام صحابي جليل مثل عمر رضي الله عنه، ذلك الوقاف عند حدود الله، المتفنن في إجراء علل النصوص ومقاصد الأحكام، الذي قال فيه النبي (ص): "إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه" (٢).

ويكفي في بطلان هذه الدعوى ما يؤدي إليه اعتمادها من هدم نصوص الشارع وتعطيلها، فتصير الشريعة عرضة لأن تطوّع لخدمة ذوي الأغراض، فيتصرفون وفق أهوائهم ومصالحهم الخاصة (٣).

يقول الإمام الجويني موضحاً هذا المعنى ومدلاً على بطلان هذه الدعوى: "هذه الفنون في رجم الظنون، ولو تسلطت على قواعد الدين لاتخذ كل من يرجع إلى مُسْكة من عقل فكره شرعاً، ولانتحاه ردعاً ومنعاً، فتنهض هواجس النفوس حالة محل الوحي إلى الرسل، ثم يختلف ذلك باختلاف الأزمنة والأمكنة، فلا يبقى للشرع مستقر وثبات" (٤).

ولا يقل خطورة عن دعوة تقديم المصلحة على النص ما سوغ به بعضهم فعل عمر هذا: بأنه قد يكون اطلع على رواية من كلام النبي (ص) ولم تنقل (٥).

لأن مثل هذا يؤدي بالنتيجة -إضافةً إلى المعنى السابق- إلى القول بضياغ نصوص الشرع، التي تكفل الله تعالى بحفظها. ثم لو كان ذلك لاحتج به عمر على من خالفه، ولم ينقل شيء من ذلك في الحوار الذي دار وتكرر بينه وبين معارضيه.

(١) الأموال، ص ٦٣٧.

(٢) سبق تخريجه ص.

(٣) الجويني: البرهان ١١١٥/٢.

(٤) غياث الأمم، ص ٢٢١.

(٥) أنظر: حاشية ابن عابدين ٣٤٢/٢.

وذكر آخرون^(١): أن منع عمر رضي الله عنه لعبينة والأقرع الأرض التي أقطعها إياها أبو بكر رضي الله عنه، قد يكون بناء على توجه ظهر له في إقطاع الأراضي، كما منع طلحة بن عبيد الله إقطاع أرض، كان قد كتب له بها أبو بكر أيضاً.

غير أن هذا الكلام يكون له وجه من القوة لو أن عمر رضي الله عنه لم يقل لهما: "إن رسول الله (ص) كان يتألفكما والإسلام يومئذ دليل، وأن الله قد أعز الإسلام.."^(٢). أما وقد قال ذلك فإن هذا الاحتمال لم يعد له وجه هنا، لأن قوله يتضمن صراحة أن المنع أو عدمه كان لعدة التأليف.

أما عندما منع طلحة بن عبيد الله الأرض التي أقطعها إياه أبو بكر فقال له: "أكل هذا لك من دون الناس"^(٣)، فظهر بذلك الفرق بين الحالتين.

وبذلك يبقى أعدل ما قرر في المسألة - هو ما ذكرناه سابقاً - من أن فعل عمر هذا كان من باب تحقيق مناط حكم النص في حاد الوقائع، فقد منع عطاء المؤلفة قلوبهم لما ظهر له زوال تحقق علته التأليف، فزال الحكم لزوال علته، أما إذا تحققت العلة فيمن يستحق التأليف؛ جرى تطبيق الحكم عليه. وبهذا لا يعدو الأمر عن أن يكون تحقيقاً لمناط الحكم.

ومثل هذا يقال في بقية أصناف الآية، فمثلاً: إنما الصدقات للفقراء؛ إن وجد فقراء (أناس تتحقق فيهم علة الفقر)، والمساكين إن وجد مساكين، وفي الرقاب إن وجد رقاب مملوكة، لأن هذه الأوصاف مما يتغير ويتبدل.

أما إذا حاول أحد - كما يقول المدني - "أن يجادل عمر رضي الله عنه في أن التأليف، أي إيجاد صنف المؤلفة قلوبهم واجب على الإمام في كل حال، فهذا جدال في موضع من مواضع الاجتهاد، وليس في محل النص. والفرق بين وجوب التأليف، ووجوب إعطاء المؤلفة قلوبهم حين يكون هناك تأليف؛ واضح، فالأول: أمر مصلحي يختلف فيه النظر، والثاني حكم نصي لا يمكن التصرف فيه بالإبطال، أو التعديل أو التعليق"^(٤).

(١) أبو عبيد: الأموال، ص ٣١٥.

(٢) سبق تخريجه، ص.

(٣) أبو عبيد: الأموال، ص ٣٠٩-٣١٠.

(٤) نظرات في اجتهادات الفاروق عمر، ص ٦٦.

فلم ينسخ عمر والصحابة رضوان الله عليهم نص الآية إذن، ولم يبطلوا العمل بها، أو يقدموا المصلحة عليها، لأن هناك فرقاً شاسعاً بين نسخ النص أو إبطاله، ووقف العمل به حتى يتحقق مناط حكمه الذي ينطبق عليه.

وبعبارة أخرى إن المؤلف قلوبهم "هم الأفراد أو الجماعات الذين تقتضي مصلحة المسلمين العامة، تأليف قلوبهم بالمال، لدفع ضرر أو جلب منفعة.

فوجود هذه الفئة إذن، أو عدم وجودها مرهون بحاجة الجماعة الإسلامية إلى تأليف القلوب، فإذا لم يحتج المسلمون في عصر من عصورهم إلى تأليف القلوب؛ لم يكن هناك من يسمون -حسب التعبير القرآني- بالمؤلفة قلوبهم، وعندها يوقف ولي أمر المسلمين نصيبهم المفروض من مال الزكاة، حتى يتحقق وجودهم مرة أخرى، بحاجة المسلمين إلى التأليف، عندئذ يرجع العمل بسهمهم، ويدفع إليهم نصيبهم"^(١).

ويقرر البابرتي المسألة في إطار عقلي منطقي فيما ينقله عن أحد شيوخه: "والأحسن أن يقال: هذا تقرير لما كان في زمن النبي (ص) من حيث المعنى؛ وذلك أن المقصود بالدفع إليهم إعزاز الإسلام لضعفه في ذلك الوقت؛ لغلبة أهل الكفر، فكان الإعزاز في الدفع، فلما تبدلت الحال بغلبة أهل الإسلام؛ صار الإعزاز في المنع"^(٢)، فكان الإعطاء في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان، بمنزلة الآلة لإعزاز الدين، والإعزاز هو المقصود، وهو باق على حاله فلم يكن نسخاً"^(٣).

فسهم التأليف باق حكمه أبداً إلى يوم القيامة، يعمل به المسلمون متى احتاجوا إلى تأليف القلوب، ويرجع ذلك إلى التقدير الحكيم من قبل أولي الأمر"^(٤).

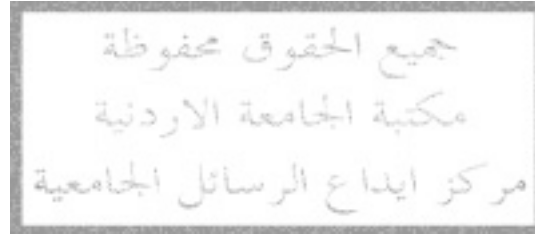
(١) البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ١٨٩ بتصرف في العبارة.

(٢) لأن إعطاءهم في حالة الكثرة والمنعة إذلال للمسلمين، وإظهار لهم بمظهر الضعف والقلّة، فهو يؤدي إلى عكس ما كان يؤدي إليه في عهد الرسول (ص)، لاختلاف ظروف المسلمين.

(٣) العناية على الهداية، "مطبوع مع شرح فتح القدير" ٢/٢٦٠.

(٤) أنظر: أبو عبيد: الأموال، ص ٦٣٧، تفسير القرطبي ٨/١٨١، ابن رشد: بداية المجتهد ١/٢٧٥، الشوكاني: نيل الأوطار ٤/٢٣٤.

وأخيراً نذكر ما قاله ابن تيمية مقررًا الحكم في هذه المسألة وغيرها: "وبالجملة فما شرعه النبي (ص) لأمته "شرعاً لازماً" إنما لا يمكن تغييره؛ لأنه لا يمكن نسخ بعد رسول الله (ص)، ولا يجوز أن يظن بأحد من علماء المسلمين ان يقصد هذا، لا سيما الصحابة، لا سيما الخلفاء الراشدون، وإنما يظن ذلك في الصحابة أهل الجهل والضلال .. وماش رعه النبي (ص) "شرعاً معلقاً بسبب" إنما يكون مشروعاً عند وجود السبب، كإعطاء المؤلفات قلوبهم، فإنه ثابت بالكتاب والسنة، وبعض الناس ظن أن هذا نسخ لما روي عن عمر: أنه ذكر: إن الله أغنى عن التأليف، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وهذا الظن غلط، ولكن عمر استغنى في زمنه عن إعطاء المؤلفات قلوبهم، فترك ذلك لعدم الحاجة إليه، لا لنسخه، كما لو فرض أنه عدم في بعض الأوقات ابن السبيل والغارم ونحو ذلك" (١).



(١) مجموع الفتاوى ٩٤/٣٣.

المبحث الثامن

إحياء الأرض الموات

ومن القضايا التي ركز عليها عمر في سياسته المالية، والتي تسهم في النهوض باقتصاد الدولة وإدارة عجلة التنمية فيها "إحياء الأرض الموات"، وهي الأرض التي لا يكون لأحد معين فيها ملك خاص، أو حق بالانتفاع بها بغرس أو زرع أو بناء أو نحو ذلك، وإنما تشرف الدولة عليها بحكم ولايتها العامة التي تمارسها على الأفراد جميعاً، فتكون مملوكة لها ملكاً عاماً^(١).

فإن الدولة إذا كانت عاجزة عن اعمار هذه الأرض وتتميتها كلها بنفسها، جاز للأفراد القادرين على ذلك أن يعمروها، خدمة لأنفسهم وللاقتصاد العام.

وفكرة إحياء الأرض الموات هذه لم يكن عمر رضي الله عنه صاحب الفضل في ابتكارها، بل هي مسألة جاء بها التشريع الإسلامي وأقرها بنصه في عهد الرسالة، فقال عليه الصلاة والسلام: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق"^(٢).

وإنما يبرز فضل عمر هنا في أجرين: الأول: العمل على إحياء هذه المسألة وتفعيلها؛ حيث كان يقتطع أرض الصوافي -وهي الأرض التي رحل عنها أهلها، وجلال عنها ساكنوها أو قتلوا في الحرب، فلم يبق بها عامر أو ساكن، فتستصفي خالصة لبيت المال^(٣)- ويعطيها لمن يتعهدا ويعمرها^(٤).

والثاني: فقد عمل على تقييد هذا النص النبوي بما يحقق مقصوده والغاية التي شرع من أجلها. فقد لاحظ عمر رضي الله عنه أن بعض الناس يضعون أيديهم على هذه الأرض، أو جزء منها، ويقيمون الأسوار حولها ثم يتركونها سنين طويلة لا يعمرونها، ولا يدعون غيرهم يعمرها لأنها تحت أيديهم. ولا شك أن هذا يتنافى مع مقصد التشريع من إحياء الأرض الموات، الذي يرمي

(١) أنظر: أبو يوسف: الخراج، ص ٦٣، ٦٥، قلعه جي: موسوعة فقه عمر، ص ٢٦-٢٧.

(٢) صحيح البخاري ١٨/٥ معلقاً.

(٣) أبو عبيد: الأموال، ص ٣١٦، قلعه جي: موسوعة فقه عمر، ص ٦٤.

(٤) أبو يوسف: الخراج، ص ٥٧-٥٨، الرئيس: الخراج والنظم المالية، ص ١٤٥.

إلى عمارة الأرض وتحقيق النفع العام الذي بدوره يؤدي إلى تحقيق النفع الخاص، فالإحياء لا يكون إلا بالاستثمار، أما إهمال الأرض أو أجزاء منها وحرمان الغير من تعميرها والانتفاع بها، فإنه يرجع على هذا المقصد بالبطلان، ولذلك كان لا بد من تقييد النص بما يجعله محققاً للغاية التي ابتغاهها رسول الله (ص) منه. فقال عمر رضي الله عنه: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين"^(١).

قال أبو يوسف: "فأخذ من حديث عمر: من يحتجر حقاً بعد ثلاث سنين ولم يعمل به، فلا حق له. والمحتجر هو أن يجيء الرجل إلى أرض موات فيحظر عليها حظيرة ولا يعمرها ولا يحييها، فهو أحق بها إلى ثلاث سنين، فإن لم يحيها بعد ثلاث سنين فهو في ذلك والناس شرع واحد، فلا يكون أحق به بعد ثلاث سنين"^(٢).

وبهذا التقييد الذي أضافه عمر للنص؛ جعله محققاً للهدف منه، وكاسراً لأطماع النفس البشرية، فإما أن يعمر الرجل الأرض التي سورها في مدة معينة، وقد حددها عمر رضي الله عنه بثلاث سنين، وإما أن ترجع كما كانت في الأصل ملكاً للدولة، من حق أي فرد آخر فيها أني عمرها، وتصيح بعد ذلك ملكاً له^(٣). مركز أيداع الرسائل الجامعية

ولا شك أن هذه المدة التي حددها عمر، ليست نصاً قاطعاً لا يجوز تخطيه، بل هي من باب السياسة الشرعية التي تتغير وتتبدل حسب المصلحة، فتكون قابلة للزيادة والنقصان في كل ظرف بحبسه. ومدة ثلاث سنين كانت في رأي عمر رضي الله عنه كافية للتأكد من عزم الرجل على عمارة الأرض والانتفاع بها، وتقديم ما عليه تجاه الدولة.

ولا يقال: كيف لعمر رضي الله عنه أن يقيد النص المطلق عن ذكر مدة يمهل إليها طالب الإحياء، بغير دليل؟! لأن هذا ليس تقييداً للنص بالمعنى الأصولي، والذي لا يملك أحد فعله بغير دليل، وإنما هو فهم النص فهماً حقيقياً دقيقاً، لأن نص الحديث: "من أحيا أرضاً.."، وليس: "من حبر أرضاً.."، ولا يعتبر التحجير إحياءً وإنما هو إجراء يدل على نية الإحياء، فإن لم يقم المحجر

(١) أبو عبيد: الأموال، ص ٣٢٣، أبو يوسف: الخراج، ص ٦٥، ١٠١.

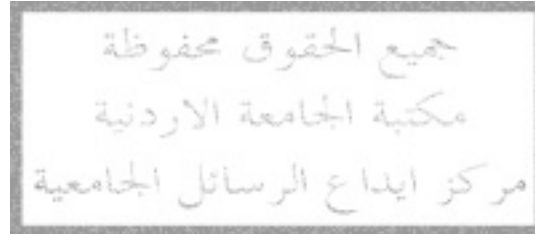
(٢) الخراج، ص ١٠١-١٠٢.

(٣) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ١٩٣.

بالإحياء الفعلي في فترة زمنية معينة، أفاد ذلك ضعف نية الإحياء لديه إلى درجة يمكن إهمالها، وذلك بالنظر إلى الزمن الذي يمرّ على تلك النية.

ولذلك فإن انتزاع عمر للأرض من يد من لم يحييها بعد ثلاث سنوات لا مخالفة فيه للنص، لأن سبب الملك هو الإحياء، وهو لم يتحقق بعد.

فالقيد الذي وضعه عمر، هو قيد يفرضه معنى النص ذاته، حفاظاً على القصد التشريعي منه لا شيئاً خارجاً عنه.



المبحث التاسع

عدم مباشرة الدولة للإنتاج

ومن سياسة عمر رضي الله عنه في مجال الاقتصاد، أنه كان يرى عدم جواز مباشرة الدولة لآعمال الزراعة والصناعة والتجارة بنفسها، ولكنها تقوم فقط مصلحة البلاد، فتراقب التجار والمنتجين، وتضبط تصرفاتهم وتعاقب المخالف منهم^(١).

وذلك لأن الدولة إذا باشرت هذه الأعمال بنفسها، عم الظلم وغلّت الأسعار في الغالب، وأدى ذلك إلى بطء في دوران عجلة الإنتاج؛ لأن الدولة لا محاسب لها ولا رادع، فيإمكانها أن تسيطر على موارد الإنتاج والمواد الصناعية والتجارية، وتحصل عليها بأقل الأثمان، وبالتالي تفرض لها من الأسعار ما تشاء لعدم وجود منافس لها، وهو ما يعرف بالاحتكار الطبيعي أو القانوني.

كما أن الأمر قد يؤدي بهؤلاء الموظفين المكلفين بأعمال التجارة والزراعة والصناعة من قبل الدولة إلى أن يسعوا في تحقيق مصالحهم الخاصة على حساب الصالح العام للدولة والمجتمع. إضافة إلى أن الموظف المكلف من قبل الدولة؛ لن يكون لديه حافز على التقدم في الإنتاج وتطويره، كما هو الحال لدى المنتج الخاص أو العامل لحساب نفسه، وهو ما نلاحظه بشكل واضح عند المقارنة في الإنتاج بين القطاع العام والقطاع الخاص^(٢).

وهذا الأمر قد نبّه إليه ابن خلدون في مقدمته، حيث أفرد فيها فصلاً خاصاً، جعل عنوانه: "التجارة من السلطان مضرّة بالرعايا ومفسدة للجباية"^(٣).

ومما جاء في هذا الفصل قوله: "إن السلطان قد يتحصل على الكثير من السلع بأيسر ثمن، إذ لا يجد من ينافس في شرائها، فيبخس ثمنها على بائعها"^(٤).

(١) عبد السلام العالم: نظرية السياسة الشرعية، ص ١٠٠.

(٢) أنظر مساوئ القطاع العام في هذا المجال: القطب: نظام الإدارة في الإسلام، ص ٣٩٤-٣٩٥.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص ٢٨١.

(٤) الصفحة بتصرف يسير في العبارة.

ومن الشواهد التي تدلل على اتباع عمر رضي الله عنه لهذه السياسة، أنه قد أصدر تعليماته إلى عماله أن يعطوا الأراضي التي رحل عنها أهلها إلى من يزرعها، على أن يكون لبيت المال نسبة معينة من الناتج، ولم يأمر المسؤولين في الأمصار والأقاليم أن يستأجروا عمالاً ليزرعوا هذه الأراضي لصالح الدولة. فقد روى عن علي بن أمية أنه قال: "لما بعثني عمر بن الخطاب رضي الله عنه على خراج أرض نجران -قرب اليمن- كتب إليّ أن أنظر كل أرض جلا أهلها عنها، فما كان من أرض بيضاء تسقى سيجاً^(١) أو تسقيها السماء، [فما]^(*) كان فهيا من نخيل أو شجر فادفعه إليهم يقومون عليه ويسقونه، فما أخرج الله من شيء، فلعمر وللمسلمين منه الثلثان ولهم الثلث، وما كان منها يسقى بغرب^(٢) فلهم الثلثان ولعمر وللمسلمين الثلث. وادفع إليهم ما كان من أرض بيضاء -لا شجر فيها- يزرعونها، فما كان منها يسقى سيجاً أو تسقيه السماء فلهم الثلث ولعمر وللمسلمين الثلثان. وما كان من أرض بيضاء تسقى بغرب فلهم الثلثان ولعمر وللمسلمين الثلث"^(٣).

كما أنه لم يؤثر عن عمر رضي الله عنه في جميع ما نقل عنه من سياسات في هذا المجال؛ أنه جعل الدولة في عهده تتولى أمور التجارة أو الصناعة أو الزراعة بنفسها، بل كانت تترك ذلك للأفراد، يقومون به بأنفسهم، فتعم المنافسة ويتقدم الإنتاج، وتتنوع طرقه وأساليبه، على أن يقوم هؤلاء الأفراد بأداء واجبهم وما يلتزمون به تجاه الدولة، التي توفر لهم الأمن والحماية، وتهيء لهم سبل ذلك كله وأسبابه.

(١) سيجاً: أي بالماء الجاري. (لسان العرب ٤٩٢/٢).

* [فما] هكذا وردت ولعل الصواب [وما]، حيث شرع في بيان القسم الثاني من الأرض المقابل للبيضاء.

(٢) الغرب: هو الدلو -كما ذكرنا-. والمعنى: أنه يسقى بكلفة.

(٣) أبو يوسف: الخراج، ص ٧٥.

المبحث العاشر

إنفاق كل ما في الخزينة من أموال

تدل بعض النصوص المأثورة عن عمر رضي الله عنه إنه كان يرفض فكرة تكوين احتياطي لبيت المال، بل إنه كان يعد إلى يوم في السنة، فينفق فيه كل ما بقي في خزانة الدولة من أموال.

فقد روي عنه رضي الله عنه أنه كان يقول: "في السنة ثلاثمائة وستون يوماً، وإن حقاً على عمر أن يكسح بيت المال في كل سنة يوماً، عذراً إلى الله عز وجل، أني لم أدع فيه شيئاً"^(١).

وكتب إلى أبي موسى الأشعري: "أما بعد: فاعلم يوماً من السنة لا يبقى في بيت المال درهم حتى يكتسح اكتساحاً، حتى يعلم الله أنني قد أديت إلى كل ذي حق حقه"^(٢).

فما الدوافع وراء انتهاج عمر رضي الله عنه لهذه السياسة، والتي تبدو مخالفة للمبدأ الأساسي الذي تعارفت عليه الدول، وقامت عليه السلطات؟

يذكر الباحثون والمحللون السياسيون العديد من هذه الدوافع، ويبدو أبرزها أن عمر بن الخطاب كان يرى في استبقاء احتياطي في بيت المال مظهراً من مظاهر الملك والاستئثار بالسلطة والأموال من دون الناس، وإن كثرة الأموال وبقائها في خزينة الدولة قد تغري الحاكم بالخيانة والاستيلاء عليها لنفسه وأقربائه، أو استخدامها في توطيد دعائم ملكه الشخصي، ولذلك كان المسلمون الأوائل يكرهون كلمة (الملك) ومظاهرها، لاقتزان ذلك دائماً في الأذهان بالتجبر والظلم، والاستئثار بالأموال والسلطة من دون الناس^(٣).

ومن هنا كان يحرض المسلمون وعلى رأسهم عمر، أن يكون حكمهم خلافة وليس ملكاً، ولذلك نجد عمر رضي الله عنه يسأل سلمان الفارسي الخبير بملوك الفرس وأحوالهم: "أملك أنا أم

(١) ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٧٩، والهندي: كنز العمال ٥٨٦/١٢ ونسبه لابن عساكر.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠٣.

(٣) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٣٨٩-٣٩٠.

خليفة؟ فقال سلمان: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة. فاستعبر عمر^(١).

وفي رواية أنه رضي الله عنه قال: "والله ما أدري أليفة أنا أم ملك؟ فإن كنت ملكاً فهذا أمر عظيم. فقال قائل: يا أمير المؤمنين إن بينهما فرقاً، قال: ما هو؟ قال: الخليفة لا يأخذ إلا حقاً ولا يضعه إلا في حق، فأنت بحمد الله كذلك، والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطي هذا. فسكت عمر^(٢).

فعمر كان يرى إذن؛ أن اختزان الأموال وادخارها من مستلزمات الملك، الذي يدعو إلى حشد الأموال والاستئثار بالسلطة، ولم يكن يرى أن الخلافة كذلك.

وأيضاً فإن عمر رضي الله عنه لم يكن يرى أن هناك منفعة حقيقية تعود من هذا الاحتياطي، لأن غنى الدولة الحقيقي لا يقاس بما في خزائنها من أموال، وإنما يقاس بغنى شعبها، فالشعب متى كان غنياً لا يرهقه العوز، فإنه يكون راضياً عن الدولة مؤيداً لها، وبالتالي فإنه لا يبخل عليها عند الحاجة في بذل ما في يده من أموال، ولأنه يعلم أن هذا المال هو مال الله تعالى، والشعب مستخلف فيه لقضاء الحوائج، فقال تعالى: (وآتوهم من مال الله الذي آتاكم)^(٣).

والتاريخ يشهد بصحة ذلك، فرسول الله (ص)، وخليفته أبو بكر رضي الله عنه، لم يكن لديهما في خزانة الدولة من الاحتياطي ما يكفي لسد حاجاتها الضرورية، ومع ذلك فقد انتشر الإسلام وقامت دولته، وكانت تُجهز جيوشه من المسلمين أنفسهم، دون أن يتخلف واحد منهم، وفي تجهيز جيش العسرة الذي أعده رسول الله (ص) لقتال الروم خير شاهد على ذلك؛ فقد جاء المسلمون وعلى رأسهم الأغنياء من أمثال أبي بكر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم بما تحت أيديهم من مال فداء لدين الله ونصرته^(٤).

(١) ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠٦، تاريخ الطبري ٤/٢١١، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٣١.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٣/٣٠٦-٣٠٧، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٣١.

(٣) النور: ٣٣.

(٤) أنظر: فتح الباري ٨/١١١، والعالم: نظرية السياسة الشرعية، ص ١٠٢.

وفي الصورة المقابلة نجد دولتي الفرس والروم، وما كانتا تملكانه من أموال ومدخرات وعتاد يفق التصور، ومع ذلك فإن كل هذا لم يغن عنهما من الله شيئاً.

فعمر إذن كان يرى أن قوة الدولة الحقيقية إنما تكمن في مدى خصوبتها في إنتاج الرجال المتفانين في خدمة عقيدتهم ودينهم، فالمسلمون الأوائل وكذلك الأمر في عهده؛ إنما حققوا انتصاراتهم العظيمة وعلا شأنهم، بقوة إيمانهم وتلاحمهم وبذلهم في سبيل الله.

ولذلك لما قام رجل يشير عليه بعد أن أصدر رضي الله عنه تعليماته لعبد الله بن الأرقم - وكان أميناً على الخزانة- بأن يقسم ما في بيت المال في كل شهر أو في فترات متقاربة على مستحقيه، فقال له الرجل: "يا أمير المؤمنين لو أبقيت في بيت المال بقية تعدها لنايبة أو كون إن كان؟" فقال له عمر: "كلمة ألقاها الشيطان على فيك، وقاني الله شرها، وهي فتنة لمن بعدي. بل أعد لهم ما أمرنا الله ورسوله، طاعة الله ورسوله، فما عدتنا التي بها أفضينا إلى ما ترون؟!، فإن كان هذا المال ثمن دين أحدكم هلكتم"^(١).

ولا يفهم من هذا أن عمر رضي الله عنه كان متواكلاً لا يعد لكل أمر عدته، ويحتاط له بما يدفع خطره، ففضايا الأمن وحماية الدولة من أي خطر مفاجئ يتهدها من أعدائها كان يدخل في حساباته بدقة، وسوف نرى في الفصل التالي كيف أنه كان يهتم بإعداد الجيوش، وتدريبها وتجهيزها بكل ما تحتاج إليه من عدة وسلاح، حتى أنه كان يعد في كل مصر من الأمصار من الخيول وهي العنصر المهم في بناء القوة العسكرية آنذاك - عدته، ويقوم عليها من يتعهدا ويجريها كل يوم^(٢)، حتى تكون على أهبة الاستعداد عند الطلب. كما كان يقيم على الثغور من يحميها من الجند^(٣)، حتى تكون البلاد في مأمن من أي خطر قد يدهمها من العدو^(٤).

على أن هناك من العلماء -كالجورني- من يرى أن الأموال ما كانت في زمن عمر رضي الله عنه تبلغ مبلغاً يحتمل الادخار، فإتساع الفتوحات وما يحتاج ذلك من نفقات في إعداد الجيوش

(١) تاريخ الطبري ٦١٥/٣، أبو نعيم: الحلية ٤٥/١، سنن البيهقي ٣٥٧/٦، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٧٦، الهندي: كنز العمال ٥٨٨/١٢.

(٢) تاريخ الطبري ٥١/٤، ٥٢.

(٣) المرجع السابق ٦٧/٤.

(٤) أنظر: العالم: نظرية السياسة الشرعية، ص ١٠٣-١٠٤.

وتجهيزها وتأمين أرزاقها، واستفحال أمر المسلمين وكثرة الأعوان والأنصار، وما يتبع ذلك من استحقاقات لكل سبب، وتخطيط العمران، وإقامة حماة وكفاة وأمراء وولاية في كل ناحية من البلاد وغير ذلك من نفقات للدولة، ما كان كل ذلك يترك من الأموال المجنية للدولة في انقضاء السنة ما يفرض ذخيرة^(١).

ومعنى هذا أن الجويني يرى: أن استغراق نفقات الدولة في زمن عمر رضي الله عنه لكل مواردها، هو الذي كان يحول دون تكوين احتياطي أو ادخار لبيت المال، لا أن عمر كان يرفض هذه الفكرة أصلاً.

وقد لا يتفق هذا مع ظاهر النصوص الواردة عن عمر رضي الله عنه في هذا المجال، والتي ذكرنا آنفاً، غير أن الذي يدعم أو يقوي رأي الجويني هذا؛ أنه إذا كان الناس قد استغنوا في زمن عمر، وانسدت حاجاتهم، فلماذا يعطيهم عمر رضي الله عنه فوق حاجاتهم ويبقي بيت المال خلوياً، مع أن بيت المال هو للمسلمين أيضاً، والقيام بمصالحهم واعمار ديارهم، وإن إعطاء الفرد أكثر من حاجته يدفعه إلى الركون والكسل بدلاً من الجد والعمل، ويجعل منه فرداً مستهلكاً لا منتجاً، وقد يوقعه ذلك في الترف المنهي عنه؟! ابداع الرسائل الجامعية

ولذلك فإن ما نراه في هذه المسألة: أن عمر رضي الله عنه وإن لم يكن يعول كثيراً على تكوين الاحتياطي لبيت المال للأسباب التي ذكرنا؛ إلا أنه لم يكن يرفض هذه الفكرة ابتداءً أو لذاتها متى استطاعت الدولة أن تسد حاجات أفرادها جميعاً، وتؤمن لهم العيش الكريم، فهناك فرق بين اتخاذ الاحتياطي على حساب حاجات الناس، وتكوينه بعد سداد هذه الحاجات.

وعلى كل الأحوال فإن هذا الذي فعله عمر في خلافته، من عدم تكوين احتياطي في بيت المال؛ لا يعدو كونه سياسة منه رآها تتناسب ومقتضيات عصره، ومحقة لمصالح الدولة في عهده، فهو كان يعتمد على إعداد الرجال، أكثر من اعتماده على تعداد المال، ولكل من يأتي بعده من حكام المسلمين أن يجتهد في اختيار السياسة المناسبة لظروف عصره ومجتمعه، ضمن الإطار الشرعي العام.

(١) الغياثي، ص ١١٥.

المجلد الثالث

مؤلف: محمد بن الخطاب بن الجهم الأجدادي

وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول: تعامله مع نصوص القرآن

المبحث الثاني: تعامله مع نصوص السنة

المبحث الثالث: طريقته في الاجتهاد

جميع الحقوق محفوظة
مكتبة الجامعة الاردنية
مركز ايداع الرسائل الجامعية

لم يكن من المعقول أن ينتزل التشريع الإسلامي بالأحكام الجلية التفصيلية، لكل حادثة ومسألة جزئية في عصر التنزيل، أو فيما بعده من عصور وآماد إلى قيام الساعة، ولذلك كانت دائرة النصوص التشريعية ضيقة ومحدودة، بالنسبة للوقائع والحوادث غير المتناهية، ومن هنا كان التشريع الإسلامي بحاجة إلى جهود بشرية عظيمة، في تطبيقه وتنفيذه واستنباط الأحكام الجزئية للوقائع المتجددة على مر العصور وفي مختلف البيئات، وهذا ما يعرف بالاجتهاد في الفقه الإسلامي.

يقول الدريني: "وواقع الأمر أن قضية خلود الشريعة، وأنها دين الله إلى يوم القيامة، لا تصدق دون هذا الاجتهاد القائم على العقل، وأصالة الفكر في تفهم نصوصها ومقرراتها، وفي تطبيقها على كل ما يجد في الحياة من وقائع، وما يلم بها من تطور أحدثه الفكر الإنساني نفسه"^(١).

والاجتهاد سواء أكان فردياً أم جماعياً؛ لا بد له من منهج أو طريقة يتبعها المجتهد أو الفقيه في النظر والتفكير والاستنباط من النصوص والقواعد الشرعية، حتى يكون منطقياً ومتسلسلاً في التفكير، ولا يتوصل إلى نتائج عشوائية متضاربة. ولذلك كان لا بد لكل مجتهد من منهج يحدد مساره ويضبط اجتهاده.

ومن هنا برزت ظاهرة المذاهب الفقهية والأئمة المجتهدين، بأن كان لكل إمام أو مذهب منهج علمي يسير عليه في الاجتهاد، واستنباط الأحكام من معين التشريع، والخليفة عمر بن الخطاب واحد من هؤلاء المجتهدين، بل هو إمام المجتهدين، وأبرز فقهاء عصره.

فما منهج عمر بن الخطاب في الاجتهاد، والتعامل مع النصوص الشرعية؟.

الجواب على هذا السؤال تكتمل جوانبه، وتكون صورته أوضح في الذهن، من خلال مراحل دراستنا هذه للأحداث والمستجدات الواقعية التي تعامل معها عمر رضي الله عنه في عصره، والتي سجلتها كتب الفقه والتاريخ والحديث الموثوقة، ولكن لا بد هنا من مقدمة نظرية تبين الخطوط العريضة لمنهج الفاروق عمر في الاجتهاد، وخاصة تعامله مع النصوص الشرعية من الكتاب والسنة.

وسنتناول ذلك من خلال المباحث التالية:

(١) المناهج الأصولية، ص ٤.

المبحث الأول تعامله مع نصوص القرآن

لم تكن نصوص القرآن الكريم بحاجة إلى إثبات كما هو الأمر بالنسبة لنصوص السنة، التي حُضيت بعض أحاديثها عن عمر وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم، فالقرآن دون في عصر الرسول (ص) وجمع في عهد أبي بكر، وحفظه كله جمع كبير من الصحابة، فكانت آياته كلها منذ عهد الرسالة ثابتة في الصدور، مدونة في الألواح، تتردد على ألسنتهم كل يوم عدة مرات.

ولذلك كان عمر وقافاً عند كتاب الله، ولا يتجاوز آياته ونصوصه، كما يدل على ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما حيث قال: استأذن الحرّ بن قيس بن حصين لعمه ليدخل على عمر، فأذن له فلما دخل قال لعمر: يا ابن الخطاب والله ما تعطينا الجزل، ولا تحكم بيننا بالعدل، فغضب عمر حتى همّ أن يوقع به، فقال له الحرّ: يا أمير المؤمنين إن الله عز وجل قال لنبيه: (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين)^(١). وإن هذا من الجاهلين، فوالله ما جاوزها عمر حين قرأها عليه، وكان وقافاً عند كتاب الله^(٢).

فقد أخبر ابن عباس وهو صادق: أن عمر كان وقافاً عند كتاب الله تعالى، يحل حلاله ويحرم حرامه، ويقدمه على كل شيء سواه.

غير أن عمر رضي الله عنه بطبيعته البشرية التي يطرأ عليها النسيان، وعند استغراقه في حل مشكلات الناس وتدبير أمور الرعية؛ كان يغيب عن ذهنه بعض آيات القرآن التي يحفظها يقيناً، فيقول أو يفعل بخلافها، إلا أن الأمر لا يحتاج لأكثر من شخص يذكره بالآية التي غابت عن ذهنه، حتى يرجع إليها عمر فوراً، ضارباً بقوله أو فعله الذي خالفها عرض الحائط.

(١) الأعراف: ١٩٩.

(٢) سبق تخريجه: أنظر ص.

وهو ما حصل معه عندما أراد أن يمنع المغالاة في مهور النساء بتحديد الصداق فقالت له امرأة: لكننا نجد في كتاب الله تعالى: (وَأْتَيْتُم بَدَانًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا)^(١)، فتراجع عمر عن ذلك وقال: كل الناس أفقه من عمر حتى النساء في البيوت^(٢).

وكذلك لما فجع المسلمون بوفاة النبي (ص)، فإن عمر رضي الله عنه من هول الخبر عليه أخذ يتوعد بسيفه كل من يقول إن رسول الله قد مات، ويقول: إنه لم يموت ولكنه غاب عنا كما غاب موسى عن قومه ..، حتى جاء أبو بكر رضي الله عنه وخطب الناس قائلاً: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله، فإن الله حي لا يموت، ثم تلا قوله تعالى: (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم)^(٣)، فلما سمعها عمر هوى إلى الأرض وعرف أن رسول الله قد مات، وقال: والله كأني لم أسمع هذه الآية أو أتلتها حتى تلاها أبو بكر يومئذ^(٤).

فصوص القرآن الكريم إذن كانت معلومة لعمر ولجميع المسلمين في عصره، وهي بذلك تكون معدة للمرحلة الثانية، وهي التطبيق الواقعي لها على الحوادث والمشكلات التي تواجههم. وهذا هو ما يعنينا هنا، وهو تطبيق نصوص الكتاب على الواقع المعاش للناس في زمن عمر رضي الله عنه، لأن التطبيق العملي للنص يحتاج إلى علم وفقه ودراية أكثر من العلم النظري بحكم النص نفسه، وذلك حتى لا يؤدي التطبيق إلى نتائج تناقض الغاية التي شرع من أجلها النص أصلاً. يقول الشاطبي: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها..^(٥)"

(١) النساء: ٢٠.

(٢) سبق تخريجه: أنظر ص.

(٣) آل عمران: ١٤٤.

(٤) صحيح البخاري ١٤٥/٨، صحيح مسلم.

(٥) الموافقات ٤/١٠٥-١٠٦. ثم يأخذ الشاطبي في بيان هذين الوصفين، فيقول عن الأول بعد أن يُذكر ببناء الشريعة على اعتبار الصالح: "فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي (ص) في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني فهو كالخادم للأول .. لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً

يقول الدريني: "ولا يقل الاجتهاد في تطبيق الحكم الشرعي على موضوعه عملاً، وبظروف الملايسة، عن استنباطه نظراً، إن لم نقل إن التطبيق أعظم خطراً من الاستنباط النظري المجرد، إذ الأول هو الذي تتعلق به الثمرة العملية المرجوة من التشريع كله بداهة"^(١).

وعمر رضي الله عنه كان لا يتمسك بظواهر النصوص وحروفها، بل كان يعلم أن للنص روحاً ومعنى يُسترشد بهما في فهمه وتطبيقه، فكان رضي الله عنه يعي المناسبة ويدرك الحكمة ثم ينظر من خلال ذلك إلى النص في تنزيله على الوقائع والمستجدات.

ولهذا قد يبدو للوهلة الأولى أو من خلال نظرة سطحية للأمر، أن عمر قد خالف النص القرآني وعمل برأيه في أكثر من حادثة، ومن هنا كنا نجد بعض من حوله من صحابة رسول الله (ص) يعارضونه في بادئ الأمر، إلا أنهم ما يلبثون بعد نظرة متعمقة متفحّصة للواقع، والغوص في علة النص وحكمته، أن يتراجعوا عن معارضتهم هذه، وينزلوا عند رأي عمر ويؤيدوه.

ولا بأس أن نوضح ذلك ببعض الأمثلة:

فقد جعل الله تعالى سهماً من أموال الزكاة يعطى للمؤلفة قلوبهم، فقال تعالى: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله"^(٢).

وهم -كما يقول ابن تيمية- السادة المطاعون في عشائرهم، وهم على نوعين: كافر ومسلم، فالكافر إما أن يرجى بعطيته منفعة؛ كإسلامه أو دفع ضرره، إذا لم يندفع إلا بذلك. والمسلم المطاع يرجى بعطيته المنفعة أيضاً، كحسن إسلامه أو إسلام نظيره^(٣).

(١) خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٧٤.

والحق أن كلاً من الاستنباط النظري والتطبيق العملي لحكم النص لا يقل أهمية عن الآخر، فهما عاملان رئيسان في تحقيق الثمرة المقصودة شرعاً من التشريع، تماماً كالتربة والبذرة بالنسبة للثمرة؛ ومن ثم فلا فائدة من استنباط دقيق لا يتبعه تطبيق عملي صحيح، ولا قوة لتطبيق لا أصل له من صحيح النظر.

(٢) التوبة: ٦٠.

(٣) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ٧٦، ٧٨.

وبالنتيجة "هم الأفراد أو الجماعات الذين تقتضي مصلحة المسلمين العامة تأليف قلوبهم بالمال لدفع ضرر أو جلب منفعة"^(١).

وقد كان رسول الله (ص) يعطي المؤلفة قلوبهم من الفداء ومال الزكاة، فأعطى الأقرع بن حابس، وعينية بن حصن، وأبا سفيان بن حرب، وصفوان بن أمية وغيرهم^(٢).

وكذلك فعل أبو بكر الصديق من بعده، فأعطى المؤلفة قلوبهم من الصدقات، غير أن عمر وبعد فترة من خلافته أوقف عطاء هؤلاء الأشخاص من مال الزكاة، وقال لمن جاء يطلبان منه ذلك: "إن رسول الله (ص) كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وأن الله قد أعز الإسلام..."^(٣).

ومن قول عمر هذا يظهر لنا أنه رضي الله عنه لم يعطل أو يخالف النص القرآني -كما اعتقد البعض-^(٤)، بل هو فهم عميق لمعنى النص وعمل بغايته التي شرع من أجلها، فالحكمة ن إعطاء هؤلاء هي تأليف قلوبهم، طمعاً في إسلامهم أو انتقاءً لشرهم، وهذه العلة هي مناط الحكم في إعطائهم من مال الزكاة، فإذا انعدمت هذه العلة، بأن لم يجد المسلمون حاجة لتأليف قلوب هؤلاء الأشخاص والتودد إليهم، فإنه ينعدم الحكم الذي كان معلقاً عليها، تماماً مثل علة الفقر، والعمل على جمع الزكاة، والعبودية وغيرها من علل مصارف الزكاة الأخرى^(٥).

والمسلمون احتاجوا إلى تأليف قلوبهم عندما كان الإسلام ضعيفاً، أما عندما قويت شوكته وأصبح أتباعه قادرين على نشره وحمايته، فقد زال الداعي إلى إعطائهم، أي لم يبق للإسلام حاجة في شراء تأييدهم بالمال، بعد أن استتب له الأمر، بل أصبحوا هم في حاجة إلى الاعتزاز به.

يقول البوطي: "ولقد كان اجتهاد عمر في هذا متعلقاً بتحقيق المناط. فلقد رأى أن الإسلام وصل شأنه إلى القمة في القوة والمنعة، سواء من الناحية المعنوية المتعلقة بسطوع حجته وبرهانه، أو من الناحية المادية المتعلقة بكثرة أهله وسعة انتشاره. أفلا يزال مناط حق الوافدين جديداً إلى

(١) البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ١٨٩.

(٢) أنظر: ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ٧٦-٧٧، وانظر: صحيح البخاري ٦٧/٨.

(٣) سبق تخريجه: أنظر ص.

(٤) أنظر: الموسوي: النص والاجتهاد، ص ٤٢ وما بعدها.

(٥) أنظر: البوطي: ضوابط المصلحة، ص ١٤٣.

الإسلام، في الزكاة، متحققاً بعد؟ وهو كما قلنا حاجة التودد إليهم كي لا يندوا عن الإسلام بعد أن دخلوا فيه. ومعلوم أن الاجتهاد المتعلق بتحقيق مناط الحكم لا علاقة له بأمر النص، وإنما هو استجلاء لحقائق الأشياء وإدراكها على ما هي عليه لتعلق حكم شرعي بها، كاستجلاء حقيقة البلوغ في الصبي .. ولقد تبين لعمر رضي الله عنه أن مناط حق هؤلاء في الزكاة لم يعد متحققاً في عهده، فالإسلام في منعة وعزة لا يحتاج معها إلى أني خطب ودهم بالمال. فألغى عطاءهم، موافقة لنص الآية التي ربطت حق عطائهم بتأليف المسلمين إياهم، ومثل هذا ليس فيه أدنى مساس بالحكم من حيث ذاته، وإنما هو ممارسة له على الوجه المشروع، كما يمارس المسلم حكم التيمم إباحة ومنعاً حسب حال العلة وجوداً وعدمًا^(١).

ومعنى هذا أن سهم التأليف باق حكمه في القرآن لم يتوقف، فإذا عادت وتحققت علته بأن احتاجت الأمة إلى تأليف القلوب، فإنهم يعطون من هذا السهم المرصود لهذه الحاجة. يقول الشوكاني: "إنه يجوز تأليف القلوب عند الحاجة إلى ذلك، فإذا كان في زمن الإمام قوم لا يطيعونه إلا للدنيا، ولا يقدر على إدخالهم تحت طاعته بالقسر والغلب، فله أن يتألفهم، ولا يكون لفشو- انتشار - الإسلام تأثير، لأنه لم ينفذ في خصوص هذه الواقعة"^(٢).

ويؤكد مصطفى الزرقا رحمه الله - هذا المعنى بقوله: "فهو -أي عمر بن الخطاب رضي الله عنه- إنما حبس العطاء عن هؤلاء الأشخاص بأعينهم، أما سهم التأليف والترغيب فحكمه في القرآن باق لم يتوقف.

فإذا تجددت للأمة حاجة في زمان أو مكان آخر إلى تأليف القلوب، أو تأليب القوي لدفع عدو، أو ترغيب من لا ترغبه الفضائل السامية كما يرغبه المال، فإنه يعطى من هذا السهم المرصود لهذه الحاجة، كشأن النفقات التي تخصصها الدول اليوم في ميزانياتها لأجل الدعاية السياسية، فإذا انقضت حاجة الدعاية في مكان أو فئة، لا يسوغ عندئذ صرف المال إلى من لا تحتاج الدعاية إليه، بل يوفر المال على خزينة الدولة ريثما تتجدد الحاجة. وقد يتغير وجه الحاجة بين عصر وعصر، فيستغنى

(١) المرجع السابق، ص ١٤٣-١٤٤.

(٢) نيل الأوطار /٤.

عن إعطاء أشخاص كانوا يعطون لوجهتهم ونفوذهم كما كان في الماضي، ويحتاج إلى إعطاء أرباب الصحف، أو إنشاء مجلات دعائية، أو محطة إذاعة لاسلكية، كما في عصرنا اليوم"^(١).

ومثال آخر: اجتهاد عمر رضي الله عنه في إيقاف حد السرقة عام المجاعة، الذي سمّي بـ "عام الرمادة"، واكتفاؤه بتعزيز السارق بدلاً من قطع يده^(٢)، مع أن الله تعالى يقول: "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما"^(٣).

ولا شك أن نظرة متمعنة في الأمر، تعطينا أن ما فعله عمر لم يكن تعطيلاً لحد السرقة المقرر في الكتاب، أو تعدياً على النص، بل هو اجتهاد حكيم في فهم النص وتطبيقه بشروطه، أو الدليل بجملته.

فالنص عام قابل للتخصيص ولا يجوز تطبيقه قبل البحث عن المبيّنات والمخصصات، وقد جاءت السنة بالكثير منها، سواء من فعل النبي (ص) أو قوله، فمنها ما يتعلق بقدر المسروق، ومنها ما يتعلق بمكانه، ومنها ما يتعلق بطبيعته أو جنسه. والتمسك بعموم الآية أو ظاهرها وحده دون النظر إلى ما يتعلق بها من متعلقات إنما هو تنكب عن جملة الدليل^(٤).

وأبرز مخصص لهذه الآية وغيرها من الآيات الأخرى التي شرعت الحدود قوله (ص): "ادرؤوا الحدود بالشبهات"، وفي رواية عن عائشة رضي الله عنها: "ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلّوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة"^(٥).

(١) المدخل الفقهي ١٥٩/١-١٦٠ (هامش).

(٢) أنظر: ابن القيم: إعلام الموقعين ١٠/٣ وما بعدها.

(٣) المائدة: ٣٨.

(٤) أنظر: البوطي: ضوابط المصلحة، ص ١٤٥.

(٥) سنن البيهقي ٢٣٨/٨، سنن الترمذي ٢٧/٤، الحاكم: المستدرک ٣٨٤/٤، والحديث له روايات عديدة يقوي بعضها بعضاً. أنظر: ابن حجر العسقلاني: تلخيص الحبير ٥٦/٤.

ولذلك كان على المجتهد قبل أن يطبق حد السرقة أن يحقق في مناط الحكم الذي يصدق عليه وصف السارق فينظر في شروط القطع التي جاءت بها المبيّنات من المخصصات والمقيدات الواردة على النص والتي بها تعلق المناط-، وهو ما فعله عمر رضي الله عنه، فالسارق الذي يستحق العقوبة هو الذي يكون متعدياً، لا مضطراً إلى السرقة اضطراراً، وإلا كيف نوفق بين إقامة حد السرقة على من اضطر إليها، وبين قوله تعالى: "فمن اضطر في مخصة غير متجانف لإثم، فإن الله غفور رحيم" (١)؟!

فالمضطر غير مأخذ بنص الآية الكريمة، فكيف نؤاخذه ونقيم عليه حد القطع؟! وقد اعتبر عمر رضي الله عنه مثل هذه الظروف ضائقة المجاعة- شبهة عامة في أن السرقة كانت عن ضرورة ملجئة، والمضطر يجوز له أن يأخذ من مال غيره ما يسد ضرورته، ولو من دون إذنه، وهذه الشبهة يسقط بها الحد التزاماً بنص الحديث الشريف.

يقول ابن القيم مبيناً أن ما فعله عمر هو ما تقتضيه نصوص الشريعة وقواعدها، وليس خروجاً عليهما: "وهذا محض القياس، ومقتضى قواعد الشرع، فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة، غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له، إما بئمن أو مجاناً، على الخلاف في ذلك، والصحيح وجوب بذله مجاناً، لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء .." (٢).

ولذلك رأينا الفقهاء المجتهدين يتفقون على التحقيق في مظان الشبه وصورها، وأنها موضع بحث واجتهاد، وقد اتفق جمهورهم على كثير من هذه الصور؛ كسرقة الزوج من مال زوجته، وسرقة الوالد من مال ولده، ويختلفون في بعضها الآخر، كالسرقة من بيت المال وسرقة القريب من

(١) المائدة: ٣.

(٢) إعلام الموقعين ٣/١١-١٢.

قريبه، والسرقه في زمن المجاعة^(١)، وواضح أن هؤلاء الأئمة لم يعارضوا باجتهاداتهم هذه نص الكتاب^(٢).

ونكتفي هنا بهذين المثالين، وسيأتي المزيد من ذلك فيما يلحق من فصول هذه الدراسة.

فعمر إذن لم يخالف النص في اجتهاد رآه، ولا في حكم قضى به، وإن ما توهمه البعض من أنه مخالف لنص الكتاب، هو في حقيقته أكبر دليل على تمسكه بالنص وحرصه الشديد على أن لا يخرج عليه.

يقول البوطي: "وإنما يتأتى التمسك بالشديد بالنص ودقة الأخذ به، ممن أتقن معرفة طرق دلالاته، وفطن لبيانه ومخصصاته، وإلا وصل من حيث يريد التمسك بالنص إلى مخالفته وإهماله. ذلك أن من فاتته ملاحظة مجموع ملابسات النص من مخصص أو بيان أو مفهوم، أو علة صحيحة ومعتبرة من الشارع تنكب لا محالة عن جوهر الدليل كله. وقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أبرع الصحابة في فقه النص والدقة في فهمه، وكان لهذا من أشدهم التزاماً به ووقفاً عنده، وأبعدهم عن الرأي المخالف له"^(٣).

-
- (١) - فيرى الحنفية: أنه لا قطع على من سرق من مال رحم محرم له، ولا على أحد الزوجين إذا سرق من الآخر، ولا على من سرق من بيت المال، أو من مال له فيه شركة.
- ويرى المالكية: أنه لا قطع على الأب فيما سرق من مال ولده، ولا أحد الزوجين فيما سرق من الآخر إذا كانا في مسكن واحد، أما إذا انفرد كل واحد منهما في بيت فيه متاعه، فإنه يقطع، وكذلك إذا سرق من بيت المال ففيه القطع.
- أما الشافعية: فيرون أنه لا قطع إذا كان ذلك في الأصول والفروع فقط، وكذلك أحد الزوجين إذا سرق من الآخر - في أحد القولين - لشبهة الاختلاط.
- وذهب الحنابلة: إلى أنه لا يقطع الوالد فيما أخذ من مال ولده، ولا أحد الزوجين فيما سرق من الآخر إن لم يكن محرراً عنه. ولا على من سرق من بيت المال إن كان مسلماً، ولا في المجاعة.
- (أنظر: الموصلي: الاختيار لتعليل المختار ١٠٩/٤، ابن رشد: بداية المجتهد ٤٥١/٢، ابن قدامة: المغني ٢٨٤/١٠، ٢٨٧-٢٨٨).
- (٢) أنظر: البوطي: ضوابط المصلحة، ص ١٤٦-١٤٧.
- (٣) المرجع السابق، ص ١٤٢.

بقي أن نشير إلى أن عمر رضي الله عنه لم يكن يفسر نصوص القرآن برأيه، كما أنه لم يكن يتكلف في الخوض فيما خفي من معانيها، أو ما تشابه من أحكامها، بل كان يكتفي بما سمعه من رسول الله (ص) في هذا، وما وعاه وعلمه من غايات التشريع ومقاصده السامية.

فقد سئل عمر عن قوله تعالى: (والذاريات ذرواً)^(١)، فقال: هي الريح، ولولا أنني سمعت رسول الله (ص) يقول ما قلته، فقليل له: (فالحاملات وقرأاً)^(٢)، فقال: هي السحاب ولولا أنني سمعت رسول الله (ص) يقول ما قلته، فقليل له: (فالمقسّمات أمراً)^(٣)، فقال: هي الملائكة، ولولا أنني سمعت رسول الله (ص) يقول ما قلته^(٤).

ثم أمر عمر بالسائل فضرب، ومنع الناس من مجالسته. وذلك لما علمه من أمره من كثرة سؤاله عن متشابه القرآن، وشغل نفسه بما لا يتعلق به عمل أو نفع^(٥)، وربما أوقع خيالاً وفتنة - كما يقول الإمام الشاطبي^(٦)، ولذلك نهى الله تعالى عن التكلف والتنتطح، فقال جل شأنه على لسان نبيّه: (قل ما أسألكم عليه من أجر، وما أنا من المتكلفين)^(٧).

أما الأمور التي يترتب على معرفتها نفع وفقه شرعي عملي، فهي ليست من هذا القبيل، بل إن العلم بها واجب، والسعي وراءها مطلوب.

(١) الذاريات: ١.

(٢) الذاريات: ٢.

(٣) الذاريات: ٤.

(٤) ابن الجوزي: المناقب، ص ٩٥، تفسير ابن كثير ٧/٣٩٠-٣٩١ وقال: "الحديث ضعيف رفعه وأقرب ما فيه أنه موقوف على عمر"، الهيثمي: مجمع الزوائد ٧/١١٢، ١١٣ وقال: "رواه البزار وفيه أبو بكر بن أبي سبيرة وهو متروك".

(٥) وهذا من باب التأديب له والتحذير لغيره، لأن عمر راع، وهو مسؤول عن رعيته في هذا وفي غيره.

(٦) الموافقات ٤/١٩١.

(٧) ص: ٨٦.

ويدل على اجتناب عمر التكلف في تفسير غريب القرآن أيضاً، أنه قرأ قوله تعالى: فأنبئتنا فيها حباً وعنباً وقضباً، وزيتوناً ونخلًا، وحدائق غلباً، وفاكهة وأبًا^(١)، فقال الفاكهة والقضب وهذه الأشياء قد عرفناها، فما الأب؟.

فوضع يده على رأسه، ثم قال: إن هذا لهو التكلف يابن أم عمر، ما عليك أن لا تدري ما الأب^(٢).

ويمكن أن نلخص منهج عمر بن الخطاب في التعامل مع نصوص القرآن وفهمها بالنقاط التالية:

١- إن عمر كان وقافاً عند نصوص الكتاب، لا يتجاوزها ولا يخالفها في اجتهاد رآه، أو حكم قضى به.

٢- أن القرآن الكريم هو شريعة المجتمع ودستوره المكتوب، وهو المصدر الأول للتشريع، فلا يقدم عليه حديث أو رأي.

٣- أنه قد يغيب عن ذهن عمر بعض آيات الكتاب أو أحكامه بسبب النسيان أو عوامل أخرى، فيقول أو يفعل بخلافها، لكنه كان يرجع عن ذلك فوراً، متى ذكره أحدهم بالآية أو حكمها اللذين خالفهما.

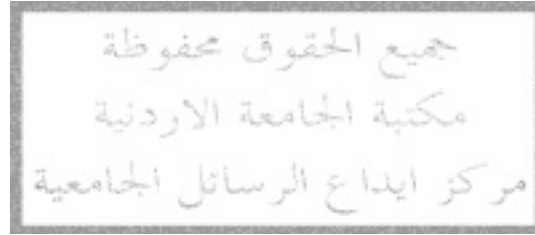
٤- أن عمر كان يفهم نصوص الكتاب فهماً دقيقاً، ويطبقها من خلال معرفته بمقاصد الشرع وغاياته السامية، فيكفل بذلك تحقيق مصالح الناس العامة. وليست هذه مهمة مزدوجة أو مهتمين كماي فهم لأول وهلة، لأن غاية التشريع أن يؤدي -بالضرورة- عند تطبيقه بصورة سليمة إلى تحقيق مصالح البلاد، وبعبارة أخرى: فإن تطبيق التشريع وتحقيق مصالح الناس

(١) عبس: ٢٧-٣١.

(٢) تفسير ابن كثير ٣٤٨/٣. وقال: "إسناده صحيح"، والحاكم: المستدر و "صححه" ٥١٤/٢، ابن حجر: فتح الباري ٢٧٠-٢٧١/١٣ وقال: "وهذا أولى أن يكمل به الحديث الذي أخرجه البخاري -ويقصد حديث أنس: "كنا عند عمر فقال: نهينا عن التكلف: ١٣/٢٦٤-٢٦٥-".

وجهان لشيء واحد^(١)، فالشريعة -كما يقول ابن القيم- مصالح كلها ورحمة كلها وعدل كلها، وكل ما خرج عن المصلحة إلى المفسدة، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن العدل إلى الجور، فهو ليس من الشريعة^(٢).

٥- إن عمر لم يكن يتكلف في تفسير ما خفي من نصوص القرآن، أو الخوض فيما اشتبه من آياته، وإنما كان يتوقف في ذلك على ما سمعه من النبي (ص)، مركزاً جل اهتمامه على فهم الأمور التي يتعلق بها أحكام تشريعية عملية.



(١) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ١٢٧، مذكور: مناهج الاجتهاد في الغلام، ص ٥٤٣.

(٢) إعلام الموقعين ٣/٣.

المبحث الثاني

تعامله مع نصوص السنة

أما بالنسبة لتعامله مع نصوص السنة فقد كان رضي الله عنه شديد الحرص على اتباع ما ثبت منها والامتنال إليه، ولو خفي عليه السبب أو الحكمة من تشريعه، فإن خفاء العلة أو السبب لم تقصر به عن الامتنال والطاعة لما ثبت من نصوص السنة الشريفة، وخاصة إذا لم تكن هذه النصوص مرتبطة بشكل مبار بمصالح العباد المتغيرة.

فها هو رضي الله عنه لا يدرك العلة أو الحكمة من تقبيل الحجر الأسود، إلا أنه يمتثل لذلك لما ثبت لديه من أن رسول الله (ص) كان يقبله. فقد أخرج البخاري عن عمر رضي الله عنه أنه لما قبل الحجر الأسود قال: "أما والله قد علمت أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله (ص) يقبلك ما قبلتك"^(١).

وكذلك نجده رضي الله عنه يتساءل عن الحكمة والغاية من الرمل في أشواط الطواف، فيقول: "قيم الرملان -الهرولة- والكشف عن المناكب، وقد أطال الله الإسلام ونفى الكفر وأهله؟ ومع ذلك لا ندع شيئاً كنا نفعله في عهد رسول الله (ص)"^(٢).

فعمد يترك رأيه وقناعته في هذين الأثرين تأسيماً واقتداءً بما ثبت فعله عن النبي صلى الله عليه وسلم.

هذا فيما كان قد ثبت لديه من سنة رسول الله (ص)، أما ما لم يكن قد علم به أو سمعه من قبل، فإن عمر لم يكن يقبل الخبر الذي يسمعه فوراً لمجرد أنه منسوب لرسول الله (ص)، بل كان يتحقق ويتثبت من صحة هذا الخبر ضمن منهج خاص، فنجده يحقق الرواية من حيث السند، مما يعلمه عن الراوي من سوابق في الإسلام، ومن حيث ضبطه ودقة فهمه وقوة ذاكرته، وصدق نيته وحديثه، ومن ثم يقوم بتحقيق الرواية من حيث المتن أو المضمون. فمتى حاز الراوي صفات العدالة التي تؤهله لقبول روايته، قام بعرض الخبر الذي يرويه على أصول الإسلام المقررة في

(١) صحيح البخاري ٤٧٥/٣، صحيح مسلم ١٦/١٩-١٧.

(٢) صحيح البخاري ٤٧١/٣.

القرآن والسنة الثابتة، فما وجده منه يناقض شيئاً من هذه الأصول، لم يتردد في رفضه والضرب بشدة على يد محدثه، وإلا قبل الخبر ونزل عند حكمه.

وذلك لأن أصول الإسلام كلها كانت مقررّة ومعلومة للمسلمين جميعاً عند وفاة الرسول (ص)، فلم يكن هناك مجال لنسخ شيء منها أو تعديله أو مخالفته، وإن فتح المجال لشيء من هذا قد يؤدي إلى نقض الكثير من عرى الإسلام وأصوله، من قبل أهل النفاق والزيف، أو الجهال وذوي الغفلة.

كما أن عمر كان يعرض مضمون الخبر المروي له على المنطق العقلي السليم، أو المسلمات الفكرية العامة المستوحاة من ظرف عصر الرسول (ص) وأحداثه وعاداته، فإن عارضه شيء من ذلك لم يقبله أيضاً، لأن لكل عصر عاداته وأعرافه الاجتماعية الخاصة به، ولأن العقل والشرع متلازمان فينبغي أن لا يناقض أحدهما الآخر.

والغاية من هذا التثبيت من خلال هذه المراحل، هي الوصول إلى نوع من الاطمئنان القلبي للخبر يؤهله للاحتجاج به، وإثباته ضمن نصوص السنة الصحيحة التي يلزم المسلمين العمل بها، ولو كان راوي هذا الخبر فرداً واحداً من الصحابة، كما حدث في مواقف كثيرة.

على أن عمر رضي الله عنه كان يرى في بعض الأحيان في هذا المجال أن الأمر يتطلب شهادة راوٍ آخر توازى شهادة راوي الخبر وتعضده، فإن لم يشهد للخبر راوٍ آخر رفضه، وربما عاقب محدثه.

ولعل السبب في هذا أن عمر كان يخاف أحياناً من أن يجترئ الناس على التحديث عن رسول الله (ص) فيستغل ذلك بعض ضعفاء الإيمان وأصحاب الأغراض الخبيثة فيتقولون على النبي (ص)، فإذا علموا ذلك من عمر فكروا مرات ومرات قبل أني حدثوا عن النبي (ص) بشيء، فيسد بذلك الطريق على مزيفي الوقائع والأخبار.

كما أن لذلك فائدة كبرى تكمن في التثبيت من ضبط الراوي ودقة سماعه وحسن فهمه، وإن لم يكن قد تعمد الكذب في روايته، فإن لكل رواية أسبابها وظروفها، وربما سمع أو فهم أحد الرواة ما لم يسمعه أي فهمه راوٍ آخر، كما حصل في كثير من الروايات.

وهكذا نرى أن عمر كان يعرض الخبر الذي يسمعه أو ينتقله منسوباً إلى النبي (ص) على منهج علمي للتثبت، فإن اطمأن قلبه إليه أو ثبت عنده صحة الخبر بما يعضده، قبله وعمل به، وألغى رأيه الذي كان قد اجتهد به قبل أني علم بالخبر إذا خالف اجتهاده مضمون الخبر الذي وصله عن النبي (ص)، فهو كعامة المسلمين ملتزم ابتداءً بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة، وقد صار الخبر الذي ثبت لديه واحداً منها^(١).

وبهذا نجد أن عمر لم يخرج عن النهج الذي وضعه علماء الحديث من بعده في قبول الروايات والتثبت من صحتها؛ سواء عن طريق الراوي (السند) بالتأكد من عدالته وضبطه، أو عن طريق الرواية (المتن) بسلامتها مما يقدر بها أو يعارضها من أصول الإسلام، بل إن لعمر بن الخطاب الفضل الأكبر في إرساء قواعد هذا العلم، ووضع منهج علمي في قبول الحديث وضبط رواياته.

ولا بد لنا أن ندلل على ذلك بالأمثلة العملية التي تزيد نهج عمر بن الخطاب في إثبات نصوص السنة تفصيلاً ووضوحاً:

١- فمن الأخبار التي قبلها رضي الله عنه ونزل عند حكمها، وقد رواها صحابي واحد، دون أن يطلب عليها شاهداً:

أ- ما روي في ميراث المرأة من دية زوجها: فقد قضى عمر بأن الدية للعاقلة ولا تترث المرأة من دية زوجها شيئاً، حتى أخبر الضحاك بن سفيان الكلابي - وهو أعرابي استعمله رسول الله (ص) على الأعراب - أن رسول الله (ص) كتب عليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي - وهو صحابي قتل خطأ في عهد النبي (ص) - من ديته، فرجع عمر إليه^(٢).

فعمر قضى برأيه في المسألة لظنه بعدم وجود نص فيها، فلما وصله الخبر وثبت عنده رجوع عن رأيه وقضى بحكم الخبر.

(١) أنظر في ذلك: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٧٠-٧٢، مذكور: مناهج الاجتهاد في الإسلام، ص ٥٣٤-٥٣٥.

(٢) سنن أبي داود ١٢٩/٣-١٣٠، سنن ابن ماجه ٨٨٣/٢، سنن الترمذي ٢٧/٤ وقال: "حديث حسن صحيح"، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ٥٦٥/٢.

وفي هذا يقول الإمام الشافعي: "فلما بلغه خلاف فعله، صار إلى حكم رسول الله (ص) وترك حكم نفسه، وهكذا كان في كل أمره، وكذلك يلزم الناس أن يكونوا"^(١).

ب - كما خفي على عمر حديث النبي (ص) في الطاعون، حتى أخبره به عبد الرحمن بن عوف، فقد خرج عمر يريد الشام، فبلغ سرغ^(٢)، وعلم أن الطاعون قد اشتعل بأرض الشام، فاستشار المهاجرين فاختلفوا، فقال بعضهم: قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك الناس وأصحاب رسول الله، ولا نرى أن تقدمهم على هاذ الوباء. فقال عمر ادعوا لي الأنصال، فلما استشارهم سلكوا سبيل المهاجرين في الخلاف، فدعا عمر مشيخة قريش، فقالوا: نرى أن ترجع بالناس ولا تقدم بهم على هذا الوباء. فنأدى عمر بالناس أنه عازم على الرجوع. فقال أبو عبيدة بن الجراح: أفراراً من قدر الله؟! فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة! نعم نفرّ ن قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كانت لك إبل فهبطت وادياً له عدوتان. إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟! فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيباً في بعض حاجته فقال: عندي من هذا علم: سمعت رسول الله (ص) يقول: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه". فحمد الله عمر وانصرف بالناس راجعاً^(٣).

ونلاحظ أن حديث النبي (ص) في الطاعون لم يخف على عمر وحده، بل خفي -كماي قول ابن حزم- على جمهور الصحابة^(٤)، من الهاجرين والأنصار الذين استشارهم عمر، وهذا يدل على أن النبي (ص) قد تحدث به في غياب جمهورهم وفي مناسبة خاصة حضرها عبد الرحمن بن عوف، ولم ينقل حديثه لأحد من الذين خرجوا مع عمر يريدون الشام^(٥).

(١) الرسالة، ص ١٨٥.

(٢) هي قرية في طرف الشام مما يلي الحجاز.

(٣) صحيح البخاري ١٠/١٧٩، صحيح مسلم ١٤/٢٠٨-٢١١.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام ٢/١٢٧.

(٥) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٧٧.

كما نلاحظ أن عمر قبل الحديث ممن عبد الرحمن ونزل على حكمه بمجرد سماعه منه، ولم يطلب عليه شاهداً بالرغم من خفاء هذا الحديث على جمهور الصحابة، وذلك لثقتهم بعبد الرحمن بن عوف ومروياته، وهو ما يؤكد قول عمر له: "أنت عندنا الأمين المصدق، فماذا عندك؟".

٣- ومن الأخبار التي طلب فيها عمر شاهداً، ثم قبلها بعد تقديم الشهادة:

أ- ما روي في قصة الاستئذان: فقد روى أبو سعيد الخدري أنه كان جالساً في مجلس من مجالس الأنصار ف جاء أبو موسى الأشعري فرعاً، فقلنا له ما أفزعك؟، فقال استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، فقال: ما منعك أن تأتيني؟ قلت استأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، وقال رسول الله (ص): "إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع". فقال: والله لتقيمنّ عليه بينة. فقال أبي بن كعب: والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم، قال أبو سعيد: وكنت أصغر القوم، فقامت معه وأخبرت عمر أن النبي (ص) قال ذلك^(١).

ونلاحظ هنا أن عمر لم يقبل الحديث من أبي موسى إلا بشهادة راوٍ آخر، وهذا ليس نه رداً للسنة أو اتهاماً لأبي موسى، وإنما القصد التثبت من صحة الخبر، والتحرز في روايته من الخطأ والنسيان، بدليل قوله لأبي موسى -في بعض الروايات-: "أما إني لم أتهمك، ولكن أردت ألا يتجرأ الناس على الحديث عن رسول الله (ص)"^(٢).

قال محمد حسن هيتو في تعليقه على المنخول: "قال الخطيب في كتاب شرف أصحاب الحديث: ولم يتهم عمر أبا موسى وإنما كان يشدد في الحديث حفظاً للرواية عن النبي (ص)، ولو فقد من يروي مع أبي موسى لاقتصر عليه وعمل بخبره"^(٣).

ولعل سبب الريبة في قبول عمر لهذا الخبر من أبي موسى إلا بعد أن أتى بشاهد يشهد معه؛ أن مثل هذا الخبر متعلق بمواضيع عامة يستفيض فيها الحديث عادة، وتكرر يومياً، فيقتض أن يكون قد وصله أو علم به، فلما خفي أمره عليه ولم يسمع به من قبل استغرب ذلك.

(١) صحيح البخاري ٢٦/١١-٢٧، صحيح مسلم ١٤/١٣٠-١٣١.

(٢) أنظر: ابن حجر: فتح الباري ١١/٣٠، الجصاص: أحكام القرآن ٣/٣١٠-٣١١، الشافعي: الرسالة، ص ١٨٨.

(٣) الغزالي: المنخول، ص ٢٥٦ هامش.

جاء في أحكام القرآن للجصاص: "قال أبو بكر: إنما لم يقبل عمر خبر أبي موسى حتى استفاض عنده، لأن أمر الاستئذان مما بالناس إليه حاجة عامة، فاستتكر أن تكون سنة الاستئذان ثلاثاً مع عموم الحاجة إليها، ثم لا ينقلها إلا الأفراد، وهذا أصل في أن ما بالناس إليه حاجة عامة لا يقبل فيه إلا خبر الاستفاضة"^(١).

ويدل على هذا سياق الرواية، فأبو موسى دخل مجلس الأنصار فزعا ولم الفرع؟ إلا إذا كان قد تعجب من فعل عمر هذا، لما حدثه بحديث مشتهر عن رسول الله (ص). ويؤكد اشتهاار الحديث أن أحداً من الأنصار في مجلسهم لم يسأل أبا موسى عن الحديث، بل قال له أبي بن كعب: "لا يقوم معك إلا أصغر القوم. وقام أبو سعيد فشهد له" فكانهم أحاطوا به جميعاً علماً من صغيرهم إلى كبيرهم.

ب- وفي سنة ١٧هـ أراد عمر توسيع المسجد النبوي في المدينة، فاشترى ما حوله من الدور، وكان للعباس بن عبد المطلب بيت بجواره، فخيره عمر إحدى ثلاث: أن يبيعه ويقبض ثمنه من بيت مال المسلمين، أو أن يبني له بيتاً بدلاً منه في أي مكان من المدينة، أو أن يتصدق به لتوسيع مسجد المسلمين، فأبى العباس أي واحدة منها، فقال له عمر لا بد لك من إحداهن، فقال العباس: خذ بيني وبينك رجلاً - أي يحتكمان إليه - فاحتكما إلى أبي بن كعب، فقال أبي: سمعت رسول الله (ص)، يقول: "إن الله أوحى إلى داود أن ابن لي بيتاً أذكر فيه، فخط له خطة بيت المقدس، فدخل فيها بيت رجل من بني إسرائيل رفض أن يبيعه، فحدث داود نفسه أن يأخذه منه، فأوحى الله إليه: أن يا داود أمرتك أن تبني لي بيتاً أذكر فيه، فأردت أن تدخل في بيتي غصباً، وليس من شأني الغصب، وإن عقوبتك ألا تبنيه..". فأخذ عمر بمجامع ثياب أبي بن كعب، وقال: جئت بك بشيء فجنئت بما هو أشد منه، لتخرجن مما قلت. فجاء يقوده حتى أدخله المسجد، فأوقفه على حلقة من أصحاب رسول الله (ص) فيهم أبو ذر فقال: إني نشدت الله رجلاً سمع رسول الله (ص) يذكر حديث بيت المقدس حين أمر الله داود أن يبنيه، إلا ذكره، فقال أبو ذر: أنا سمعته من رسول الله (ص)، وقال آخر: أنا سمعته. وقال ثالث: أنا سمعت. فأرسل عمر أبيّاً، فأقبل أبي عليه وقال: أتتهمني على حديث رسول الله يا عمر؟ فقال عمر: والله ما تهمتك عليه يا أبا المنذر، ولكني كرهت أن يكون الحديث عن رسول الله (ص) ظاهراً، ثم قال للعباس اذهب فلا أعرض لك في دارك. فقال

(١) الجصاص: أحكام القرآن ٣/٣١١.

العباس: أما إذ فعلت هذا فأني قد تصدقت بها على المسلمين، أوسع بها عليهم في مسجدهم، أمّا وأنت تخاصمني فلا. فخط له عمر داراً أخرى بناها من بيت مال المسلمين^(١).

فعمر إذن لم يتهم أبي بن كعب أو يطعن في صدقه كما هو ظاهر بنص الرواية، وإنما كره أن يتحدث الناس بحديث رسول الله (ص) دونما تثبت.

ويقول حسب الله: "وحديث أبي بن كعب روي في خصومة بين عمر والعباس بن عبد المطلب عم رسول الله (ص)، وجاء معارضاً لرغبة كان عمر حريصاً على تحقيقها لمصلحة الإسلام والمسلمين، فلا عجب أن تتوجه نفسه إلى الاستيثاق من صحته"^(٢).

ج - وبه هذا ما روي عنه رضي الله عنه في مسألة دية الجنين، حيث خفيت عليه، وأراد أن يقضي فيها برأيه، ثم استشار أصحابه إن كان أحد منهم قد سمع النبي (ص) قضى في السقط؟ فقال المغيرة بن شعبة أنا سمعته قضى فيه بغرة عبد أو أمة" فقال له عمر: إئت بمن يشهد معك على هذا. فقال محمد بن سلمة أنا أشهد على النبي (ص) بمثل هذا^(٣).

وتذكر بعض الروايات أن عمر قال: "إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا" فدل على أنه ترك رأيه واجتهاده لحكم النص^(٤).

فمن هذا يظهر أن عمر كان يهدف -عندما يطلب على الخبر شهادة أخرى- إلى التثبيت من الرواية، حين لا يطمئن قلبه تماماً إليها، لأي سبب من الأسباب التي ترجع في معظمها إلى الرغبة في تحري الدقة في رواية الراوي، وفهمه، وضبطه، لا إلى الشك في صدقه وعدالته، هذا إلى جانب أنه كان حريصاً على أن لا تشيع الرواية عن رسول الله (ص) بين الناس، دون رقيب أو حسب على ذلك، فيتجرأ بعضهم بقصد أو بغير قصد على التقول على رسول الله (ص)، ولذلك أراد أن

(١) ابن سعد: الطبقات ٤/٢١-٢٢، الحاكم: المستدرک نحوه ٣/٣١، وقال الهندي في ??? العمال ١٣/٥٠٥-٥٠٧:

"سنده صحيح، إلا أن سالماً أبا النضر -راوي الحديث- لم يدرك عمر".

(٢) أصول التشريع الإسلامي، ص ٤٨.

(٣) صحيح البخاري ١٢/٢٤٧.

(٤) أنظر: الشافعي: الرسالة، ص ١٨٥.

يشتهر بينهم أن عمر يتثبت من الرواية، ولا يقبل كل خبر يروى له عن رسول الله (ص) ببساطة^(١).

وفي هذا يقول علي حسب الله: "وهذا ما كانت الحالة العامة تدعو إليه في ذلك الزمن الذي ابتدأت فيه الرواية عن رسول الله (ص)، من إشعار الناس بخطر الرواية عنه، حتى لا يستهينوا بها، ويجروا عليها جرأتهم على رواية أحداثهم وشؤونهم الخاصة، ولهذا قال عمر لأبي موسى: أما إنني لم أتهمك، ولكنني أردت ألا يتجرأ الناس على الحديث عن رسول الله (ص)، وقال لأبي بن كعب: ما اتهمتك يا أبا المنذر، ولكنني أردت أن يكون الحديث عن رسول الله (ص) غير ظاهر. وما أشبه هذه المقالة بقول إبراهيم عليه السلام لربه: (بلى ولكن ليطمئن قلبي)^(٢)^(٣).

٣- أما الأخبار التي رفضها عمر حين روجع فيها، فمنها ما روي في نفقة المطلقة

بائناً وسكناها، حيث لم يقبل عمر الخبر الذي روته فاطمة بنت قيس: "من أن زوجها قد طلقها ثلاثاً على عهد رسول الله (ص)، فأنت النبي (ص) فلم يجعل لها سكنى ولا نفقة". وعندنا أخبر بذلك قال: لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا^(٤) لقول امرأة لعلها حفظت أو نسيت^(٥).

فرفض عمر روايتها، وجعل للمعتدة من طلاق بائن النفقة والسكنى -إذا لم تكن حاملاً وإلا كان لها السكنى والنفقة باتفاق-، قياساً على المعتدة من طلاق رجعي، متمسكاً بظاهر قوله تعالى

(١) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٨٠.

(٢) البقرة: ٢٦٠.

(٣) أصول التشريع الإسلامي، ص ٤٨.

(٤) يرى بعض المحققين أنه لم يثبت عن عمر إلا قوله: "لا نترك كتاب ربنا لقول امرأة"، أما قوله: "وسنة نبينا" فإنه لم يثبت عنه. أنظر: ابن حزم: المحلى ٦٦٧/١١ وما بعدها، وبن حجر: فتح الباري ٤٨١/٩. والصحيح أن هذا القول لعمر ثابت بشقيه في صحيح الإمام مسلم، وقد تأول بعضهم ذلك: بأن المراد بسنة النبي (ص) هنا، ما دلت عليه أحكامه من اتباع كتاب الله، لا أنه أراد سنة مخصوصة في هذا، لأنه لم يصح عن عمر رضي الله عنه خبر يفيد أن النبي (ص) جعل للمطلقة ثلاثاً السكنى والنفقة. (أنظر: ابن حجر: فتح الباري ٤٨١/٩، ابن القيم: زاد المعاد ١٦٢/٤).

(٥) صحيح مسلم ١٠٤/١٠.

(أسكنوهن حيث سكنتم من وجدكم)^(١)، والمعروف من سنة النبي (ص) أنه أوجب النفقة حيث تجب السكنى.

وقد وافقه على رأيه هذا كثير من الصحابة رضي الله عنهم - كعائشة وابن مسعود وابن عمر وآخرين، وغليه ذهب أهل الكوفة من الحنفية وغيرهم^(٢).

ولا نريد أن نخوض كثيراً في تفاصيل هذه المسألة وبيان آراء الفقهاء فيها، وأدلتهم، حث جرى بينهم فيها جدال واسع^(٣)، ولكن حسبنا أن نذكر عبارة ابن رشد التي توجز سبب الخلاف في ذلك، حيث يقول:

"وسبب اختلافهم الرواية في حديث فاطمة بنت قيس ومعارضة ظاهر الكتاب له ..."^(٤).

فقد أبى عمر إذن أن يقبل رواية فاطمة بنت قيس، لأنه رأى أنها تعارض ظاهر النص القرآني، وهي الآية التي ذكرنا، وهو لم يتهم فاطمة بتعمد الكذب على رسول الله (ص)، ولكنه رأى أنها ربما وهمت أو نسيت، أي أنه رفض أن يدع نصاً قطعياً ثابتاً بالقرآن، لرواية فردية لم يطمئن إلى صحة صدرها عن النبي (ص).

ولم يكن عمر وحده الذي رفض قبول رواية فاطمة بنت قيس، بل قد شاركه في هذا الرفض بعض السلف الذين يعتد برأيهم في هذا المجال. فقد أورد البخاري ما يفيد إنكار عائشة رضي الله عنها لحديث فاطمة هذا، بعد أن بلغها شأنه، حيث قالت: "لا يضرك أن لا تذكر حديث فاطمة".

وفي رواية أنها قالت: "ما لفاطمة ألا تتقي الله؟ يعين في قولها: لا سكنى ولا نفقة".

(١) الطلاق: ٦.

(٢) أنظر: ابن قدامة: المغني ٢٨٩/٩، ابن حجر: فتح الباري ٤٧٧/٩-٤٨١، الكاساني: بدائع الصنائع ٢٠٩/٣-٢١٠.

(٣) أنظر: ابن القيم: زاد المعاد ١٥٦/٤-١٦٣، ابن حجر: فتح الباري ٤٨٠/٩-٤٨١.

(٤) بداية المجتهد ٩٥/٢.

وفي الثالثة: "أما إنه ليس لها خير في ذكر هذا الحديث"^(١).

ويبدو أن عائشة رضي الله عنها عابت على فاطمة بنت قيس أن تحدث بهذا الحديث لأنها رأت أن هذه الحادثة خاصة بها، فلا يحتجّ به على العموم، ويدل على ذلك قولها: "إن فاطمة كانت في مكان وَحْشٍ"^(٢) مخيف على ناحيتها، فلذلك أُرخص لها النبي (ص)"^(٣).

يقول الحافظ ابن حجر في الفتح: "ولقد كان الحق ينطق على لسان عمر، فإن قوله: (لا ندرى حفظت أو نسيت) قد ظهر مصداقه في أنها أطلقت في موضع التقبيد أو عممت في موضع التخصيص"^(٤).

وهذا ما يؤيد عمر في عدم حصول الاطمئنان القلبي الكافي لقبول هذه الرواية عن فاطمة، وتخصيص عموم القرآن بها.

أضف إلى ذلك ما رآه من عوامل إنسانية تقضي بها الأصول العامة للشريعة، والتي تتضمن الإحسان إلى المطلقة وتنظيم أمور معيشتها وسكناها خلال فترة العدة، التي تكون فيها محبوسة عن نكاح خر يتكفل فيه الزوج بنفقتها وسكناها.

فالمسألة إذن اجتهادية ومن حق كل واحد تعرض له، أن يتحرى جانب الصواب فيها، ولا يعنينا هنا الانتصار لرأي عمر أو رأي مخالفه، بقدر ما يعنينا أن عمر قد رفض رواية فاطمة بنت قيس هذه لأنه لم يقتنع بصحتها، ولم تلق عنده الاطمئنان القلبي الكافي الذي يحتم عليه قبولها والعمل بها للأسباب التي ذكرنا^(٥).

(١) أخرجها البخاري جميعها في صحيحه ٤٧٧/٩.

(٢) وَحْشٌ: أي خال لا أنيس به.

(٣) المرجع السابق ٤٧٧/٩.

(٤) فتح الباري ٤٨١/٩.

(٥) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٨٣-٨٩.

بقي أن نشير إلى أن رفض عمر لخبر فاطمة له ما يسوغه مما تقدم بيان بعضه، وليس من أسباب الرفض كونه تفردت به امرأة - كما ظن ذلك البعض-، فهذا كلام لا يصح والعلماء قاطبة على خلافه، فإنهم - كما يقول ابن القيم - لا يختلفون في أن السنن تؤخذ عن المرأة كما تؤخذ عن الرجل، هذا وكما من سنة تلقاها الأئمة بالقبول عن امرأة من الصحابة، وهذه مسانيد نساء الصحابة بأيدي الناس، لا تشاء أن ترى فيها سنة تفردت بها امرأة منهن إلا رأيتها .. وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يختلفون في الشيء فتروي لهم إحدى أمهات المؤمنين عن النبي (ص) شيئاً فيأخذونه به ويرجعون إليه، ويتركون ما عندهم له^(١).

ومن خلال ما تقدم يمكننا أن نخلص إلى أهم النقاط التالية التي تحدد منهم عمر بن الخطاب في التعامل مع نصوص السنة وفهمها:

١- إن عمر رضي الله عنه كان شديد الحرص على اتباع نصوص السنة والامتثال لما يثبت منها، ولو لم تظهر له العلة أو الحكمة من تشريعها، فحفاء الحكمة لا يحول دون الامتثال لنصوص الشارع.

٢- إن السنة هي المصدر الثاني للتشريع فهي تأتي بعد نصوص القرآن الكريم، فكان رضي الله عنه ينظر المسألة في كتاب الله فإن لم يجد لها حكماً نظراً في سنة نبويه (ص)، فإن وجد فيها حكماً عمل به، ولم يقدم عليه رأياً أو قياساً أو نحوه.

فحديث الضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها الذي قبله عمر وعمل به، مخالف للقياس، فإن الإرث لا يثبت قياساً إلا في مال كان يملكه الميت قبل وفاته، والدية لا تجب إلا بعد الموت.

(١) زاد المعاد ٤/١٦٠.

وكذلك حديث دية الجنين قضى به عمر مع مخالفته للقياس، الذي يوجب الدية كلها إذا كان الجنين حياً عند الجناية على أمه، وعدم وجوب شيء منها إذا كان ميتاً، ولهذا قال عمر: لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره^(١).

أما بخصوص ذم عمر للرأي الذي لم تشهد له النصوص، فيدل عليه ما نقله ابن القيم في إعلام الموقعين عن غير واحد من أن عمر كان يقول:

"إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا في الدين برأيهم، فضلوا وأضلوا"^(٢).

٣- إن عمر كان حريصاً على التثبت من صحة ما يروى له من سنة رسول الله (ص) التي لم تكن قد وصلت إليه أو علم بها من قبل، ضمن منهج علمي خاص، ويتعامل مع هذه الأخبار وفق نتائج هذا المنهج، فيقبل ما اطمأن إليه على الفور، ويتثبت من بعضها شهادة أخرى، ويرفض ما لم يطمئن إليه في أمور التشريع. الجامعة الاردنية
مركز ايداع الرسائل الجامعية

(١) أنظر: حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص ٥٦.

وفي الواقع أن هذا وإن خالف قياساً ظاهراً فهو موافق لقياس أدق منه في موضوعه؛ ففي حديث المغيرة بن شعبة في دية الجنين؛ لأن معرفة حياة الجنين أو موته عند الجناية على أمه وبخاصة بعد انفصاله عنها - متعذرة، وتعليق الحكم بها يفتح باب نزاع عريض، فكان من الحكمة الرجوع إلى الضابط الواضح الذي وضعه الرسول (ص) حسماً للنزاع في هذه المسألة (أنظر: المرجع نفسه، ص ٥٨).

وكذلك حديث الضحاک بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها؛ فإن الدية شرعاً تعطى لورثة القاتل تعويضاً لهم عن الضرر الذي أصابهم بفقده، وزوجته واحدة من هؤلاء، وقد تكون أشدهم تضرراً، فينبغي توريثها من دية زوجها، أسوة بالزوج الذي يرث من دية زوجته.

هذا وقد عقد ابن القيم في إعلام الموقعين ٣/٢ وما بعدها، فصلاً نفيساً بين فيه أن كل ما ثبت في الشريعة من أحكام لا يمكن أن يكون معارضاً للقياس الصحيح، فهذا شأن الشريعة العادلة الصالحة لكل زمان ومكان، ولذلك كان من القواعد المقررة المشهورة: "أن النقل الصحيح لا يعارض العقل الصريح"، وإذا ورد ما يوهم غير ذلك، وجب الجمع بينهما بحمل المنقول على ما لا يخالف المعقول.

(٢) إعلام الموقعين ٥٥/١. وقال: "أسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة"، وانظر: ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٩٣.

ولم يكن هذا ابتداءً من عمر رضي الله عنه، بل أن غيره من الصحابة كانوا يفعلون ذلك، فستوثقون من الخبر، ويطلبون الاطمئنان القلبي إليه بالشهادة أو باليمين أحياناً، كما فعل أبو بكر وعلي رضي الله عنهما مع بعض الأخبار التي رويت لهما عن النبي (ص)، ولم يكونا قد سمعا أو علما بها من قبل.

وإن منهم من رفض الخبر لعدم اطمئنانه إليه، إما لمعارضته ما هو أقوى منه من الكتاب أو السنة المشهورة، وإما لغير ذلك، كما فعلت عائشة رضي الله عنها عندما سمعت حديث النبي (ص): "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه فقالت: والله إنك لتخبرني عن غير كاذب ولا متهم وتقصداً ابن عمر راوي الحديث- ولكن السمع يخطئ، وفي القرآن ما يكفيكم: (ألا تزر وازرة وزر أخرى)(١)(٢).

٤- إن رفض عمر لبعض الأخبار أو طلبه شاهداً عليها، له أسبابه السائغة شرعاً، وليس منها - كما ظن البعض واحتج به(٣) - كون الحديث نقل له بطريق الأحاد، لأن عمر -كغيره من الصحابة- قبل أحاديث الأحاد وعمل بها، كما بينا في خبر الضحاك بين سفيان في توريث المرأة من دية زوجها، وخبر ابن عباس في الطاعون، كما قبل لعائشة رضي الله عنها عدة أخبار تفردت بها، ولا يستقيم لإمام أو فقيه أن يعمل بشيء أو يحتج به مرة، ثم يرفض العمل والاحتجاج بالشيء نفسه مرة أخرى، لأن هذا يؤدي إلى خلل واضطراب في منهجه، وما يسفر عنه هذا المنهج من نتائج.

يقول الإمام الشافعي في هذا: "... إنه لا يجوز على إمام في الدين، عمر ولا غيره، أن يقبل خبر الواحد مرة -وقبوله له لا يكون إلا بما تقوم به الحجة عنده- ثم يرد مثله أخرى. ولا يجوز هذا على عالم عاقل أبداً، ولا يجوز على حاك أن يقضي بشاهدين مرة ويمنع بهما أخرى، إلا من جهة جرحهما أو الجهالة بعدلتهما. وعمر غاية في العلم والعقل والأمانة والفضل"(٤).

(١) النجم: ٣٨.

(٢) صحيح مسلم ٢٣٢/٦-٢٣٥ "بروايات عديدة".

(٣) ينقل ذلك: ابن القيم: زاد المعاد ١٦١/٤.

(٤) الرسالة، ص ١٨٨.

إذن عمر لم يقبل هذه الروايات لأنها لم تجتز المقاييس التي وضعها لمنهجه في التثبت من صحتها، إما لشكه في عدالة الراوي أو ضبطه، أو لمعارضتها ما هو أقوى منها دلالة، أو لأسباب أخرى، ليس منها أنها رويت له بطريق الآحاد.

وعلى كل حال فإن هذه الأخبار التي رفضها من القلة بحيث لا تقوى على معارضة الحوادث الكثيرة التي تقتضي قبول خبر الواحد متى رواه من يوثق بصدقه وعدالته^(١).

٥- إذا كان عمر قد كثرت مراجعته في الأحاديث التي خفيت عليه، فليس خفاؤها عليه لقلة اعتنائه بالسنة، بل لا بد لمثل هذا الخفاء أن يكون وقع لغيره من الصحابة، وهو ما تثبته الكثير من الروايات، إذا لا يعقل أن يحيط شخص واحد بكل ما صدر عن النبي (ص) من أحاديث وأخبار. وإنما ظهر ذلك عن عمر أكثر من غيره لأنه كان الخليفة المسؤول عن أمور التشريع، فكانت الأنظار تتجه إليه، وتترقب ما يصدر عنه من أحكام وتشريعات، فإذا رأى أحدهم في بعضها مخالفة لما علمه عن رسول الله (ص) أو سمع به، فإنه يتقدم لمراجعته. أما بالنسبة لباقي المسلمين فالأمر مختلف، لأنه إذا خفي على أحدهم بعض الأحاديث، فإن ذلك يبقى في دائرته الشخصية المحدودة، التي لا تلقى عليها الأضواء، فلا يُراجع بما خفي عليه، ولا يرى هو فيما عمله مخالفة لما علمه عن رسول الله (ص)، فيستمر عليه إلى أن يصل إلى علمه الحديث الذي خفي عليه^(٢).

(١) حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص ٤٧.

(٢) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٩٤، مذكور: مناهج الاجتهاد في الإسلام، ص ٥٣٦.

من خلال ما تقدم نستطيع أن نحدد طريقة عمر في الاجتهاد، وتعامله مع النصوص الشرعية، والذي نلخصه في أن عمر رضي الله عنه لم يكن يهمل النص التشريعي من كتاب أو سنة، أو يتجاوزها إلى سواه، وإنما كان يدرك أن للنص روحه ومغزاه المقاصدي اللذين نخلالهما يكون النظر والبحث عن حكم الواقعة المعروضة، بعد أن تكون قد درست درساً وافياً، بتحليل دقيق لعناصرها وظروفها وملابساتها؛ إذ التفهم للنص التشريعي - كما يقول الدريني - يبقى في حيز النظر، ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع بمكوناتها وظروفها، وتبصر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج، لأنها الثمرة العملية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله^(١).

ومعنى هذا أن اجتهاد عمر بن الخطاب لم يكن محصوراً فيما لا نص فيه، كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، وتابعهم في ذلك كثير من الكتاب المعاصرين^(٢)، بل يشمل ما فيه نص أيضاً، بتفهم النص ومراميه، وتفهم الوقائع نفسها بظروفها وأحوالها^(٣)، وتكييف تطبيق النص على نحو لا يناقض غايته، أو روح التشريع العامة، أو مصلحة الأمة^(٤)، وهذا أدق أنواع الاجتهاد.

وفي هذا يقول الإمام الغزالي: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل، سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"^(٥).

(١) المناهج الأصولية، ص ٥.

(٢) أنظر: خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص ٧ وما بعدها.

(٣) كما رأينا اجتهاده في مسألة سهم المؤلفة قلوبهم، ومسألة عدم قطع يد السارق عام المجاعة، فهذه مسائل ورد فيها نص، ولكن كان له رأي في تكييف تطبيقها على نحو لا يصادم هدف النص، أو لا يتناقض ومقتضى المصلحة العامة الحقيقية للأمة.

(٤) الدريني: المناهج الأصولية، ص ٧.

(٥) المستصفى ٣/١.

أما حينما يعوزه رضي الله عنه النص، فإنه كان يجتهد في الواقعة برأيه المستند إلى مفاهيم التشريع العامة ومقاصده الأساسية، والتي حوتها جميعها أصول ومبادئ تشريعية كبرى، كمبدأ سد الذرائع القائم على اعتبار الوسائل في تحقيق مقاصدها، ومبدأ الاستحسان الذي يعالج غلو اطراد حكم القاعدة العامة عن طريق الاستثناء المستند إلى العدل والمصلحة، ومبدأ المصالح المرسله الذي يوثق المقصد الأصلي الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء الفاسد، ومبدأ مراعاة العرف متى كان لا يصطدم مع المقررات الأساسية في التشريع، لما في ذلك من رفع الحرج والتخفيف عن الناس.

هذا بالإضافة إلى القياس الذي تقضي به العقول السليمة، والمنقول من الشرائع، وهو إلحاق النظائر بأمثالها في الحكم. وقد سبق أن بيّنا هذه المبادئ والأصول، والتمثيل لها من اجتهاد عمر - في الفصل الثاني من هذا الباب- وهي تعتبر "معايير تحدد مناهج الاستنباط بالرأي فيما لا نص فيه"^(١).

على أن عمر كان أحياناً يأخذ في المسألة برأى من سبقه، وهو أبو بكر الصديق رضي الله عنه فقد قيل إن عمر إذا أعياه أن يجد حكماً في القرآن أو السنة، نظر: هل فيه لأبي بكر قضاء؟ فإن وجد له قضاء فيه اتبعه^(٢).

وقد يؤكد هذا ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما، أنه قيل لعمر وقد أصيب ألا تستخلف، فقال: إن استخلفت فقد استخلف من هو خير مني، يعني أبا بكر الصديق رضي الله عنه .."^(٣).

غير أن هذا -سؤال عمر إن كان لأبي بكر رأي أو قضاء في المسألة- ليس من قبيل أنه ملزم باتباعه وتقليده؛ وإنما ليستهدي به على سبيل المشورة، فإن المجتهد لا يقلد مجتهداً مثله، ومن ثم فلو بلغه قضاء لأبي بكر في المسألة ورأى خلافه؛ لقضى بما أداه إليه اجتهاده لا بقضاء أبي بكر.

(١) الدريني: المناهج الأصولية، ص ٣١.

(٢) أنظر: ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٦٢.

(٣) صحيح البخاري ١٣/٢٠٥-٢٠٦، صحيح مسلم ١٢/٢٠٤-٢٠٥.

ويشهد لهذا ما ثبت من أن عمر قد خالف أبا بكر رضي الله عنهما في الكثير من آرائه، فقد خالفه في المفاضلة بين الناس في العطاء، وخالفه في سهم المؤلفات لقلوبهم، وخالفه في مسألة اختيار الخليفة من بعده، وفي غير ذلك من الأمور والمسائل التي اتحد فيها مناط الحكم^(١) واختلف اجتهاد الشيخين رضي الله عنهما.

وأحياناً كثيرة كان عمر يجمع صحابة رسول الله (ص) فيستشيرهم، ويأخذ بما أشاروا به عليه. فقد جاء في إعلام الموقعين: "كانت النازلة إذا نزلت بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب، ليس عنده فيها نص عن الله، ولا عن رسوله، جمع لها أصحاب رسول الله، ثم جعلها شورى بينهم"^(٢). فعمراً إذن كان يستشير في الأمور الجارية التي تهم جماعة المسلمين، وتتوقف عليها مصالحهم، والتي لا يستطيع أن يتحمل وحده مسؤولية الأفراد بالرأي فيها. ومعنى هذا أن عمر قد مارس الاجتهاد بنوعيه الفردي والجماعي، بمشورة أهل الخبرة والاختصاص.

كما أن اجتهاد عمر رضي الله عنه كان يتصف بالواقعية، بمعنى أنه كان يعالج المسائل التي تحدث في مجتمعه فعلاً، دون أن يشغل نفسه ومن حوله بتصور مسائل لم تقع في عهده، والتفكير في إيجاد حلول لها وفق ضوء من التشريع، على فرض أنها قد تقع مستقبلاً، كما فعل ذلك بعض الفقهاء بعده^(٣).

ولذلك رأينا رضي الله عنه يؤدب صبيغاً بن عسيل، لما علمه من أمره من كثرة سؤاله عن متشابه القرآن، مما لا يتوقف عليه عمل أو منفعة واقعية.

وأيضاً فإن عمر لم يكن يرى في رأيه أو اجتهاده الذي لا يستند إلى نص تشريعي قاطع- الصواب دائماً، إنما هو رأي يحتمل الصواب والخطأ، لذلك لم يكن يلزم أحداً باتباع رأيه، إلا فيما رأى أنه من باب التشريع أو المرسوم الصادر عن أولي الأمر، فإنه في هذه الحالة يكتسب صفة الإلزام.

(١) فليس من ذلك ما خالف فيه عمر أبا بكر رضي الله عنهما لاختلاف مناط الحكم أو لتغير وجه المصلحة في المسألة؛ كما في مسألة تقسيم الأراضي المفتوحة عنوة، فإن هذا ليس من قبيل الاختلاف في الاجتهاد، بل من قبيل تغير الفتوى بتغير الأحوال والأزمان. وبمعنى آخر: ليس هو من قبيل اختلاف الحكم بل من قبيل تغير مناطه فقط.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٨٤.

(٣) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٤٣٩.

ولذلك كان كثيراً رضي الله عنه ما يرجع عن رأيه، متى ظهر له أن الصواب في غيره، وكان إذا سئل: إنك قضيت في المسألة بكذا، وكنت تقضي فيها بغيره؟! قال: تلك على ما قضينا، هذه على ما نقضي^(١).

وروي أن علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت اجتهدا في مسألة وعملا برأيهما، وكان رأي عمر يخالفه، فقيل له: ما يمنعك والأمر إليك؟ -يعني أن يلزمهما بالعمل برأيه- فقال للسائل: لو كنت أردك إلى كتاب الله، أو إلى سنة نبيه (ص)، لفعلت، ولكني أردك إلى رأيي، والرأي مشترك^(٢).

بقي أن نشير إلى أن عمر رضي الله عنه لم يكن ليجتهد في القطعيات، وهي النصوص القاطعة في ثبوتها والدلالة على معناها، بحيث تتضح فيها إرادة الشارع دون لبس أو غموض، كالنصوص المتعلقة بالعقائد والعبادات، والمقدرات من الحدود والكفارات وفرائض الإرث، والنصوص المتعلقة بالفضائل وأمهات الأخلاق. فهذه لا يجوز الاجتهاد فيها^(٣)، حتى لا يؤدي إلى تغيير إرادة الشارع المحكمة.

وقد يقال بأن عمر قد زاد على حد شرب الخمر، فجلد ثمانين جلدة عندما رأى الناس أكثروا من الشرب، مع أن الحدود مقدرة من الشارع فهي من القطعيات، فكيف جاز له الاجتهاد فيها؟!

الجواب على هذا سيأتي بيانه مفصلاً في الحديث عن سياسة عمر في العقوبات، وسنرى كيف أن عقوبة شارب الخمر وإن كانت ثابتة على وجه القطع، إلا أنه لم يثبت فيها مقدار معين على سبيل القطع، كما هو الأمر في بقية الحدود، التي جاءت النصوص القاطعة في بيان مقدارها.

قال الشوكاني في نيل الأوطار: "ولم يجمع الصحابة على مقدار معين [في عقوبة شارب الخمر]، ولم يثبت عن النبي (ص) الاقتصار على مقدار معين، بل جلد تارة بالنعال وتارة بالجريد وتارة بهما فقط، وتارة بهما مع الثياب، وتارة بالأيدي والنعال، والمنقول من المقادير في ذلك إنما هو بطريق التخمين، ولهذا قال أنس في رواية له "نحو أربعين"^(٤)^(٥).

(١) أنظر: سنن البيهقي ٢٥٥/٦ وقال: "بمعناه قال البخاري"، ابن القيم: إعلام الموقعين ١/١١١.

(٢) المرجع السابق ٦٥/١.

(٣) ونعني بذلك الاجتهاد الذي يغير أحكامها كما بيّننا سابقاً. أنظر: ص.

(٤) صحيح مسلم ٢١٥/١١.

(٥) الشوكاني: نيل الأوطار ٣١٩/٧-٣٢٠ بتصرف يسير في العبارة.

الفصل الرابع

سياسة عمر في القضاء

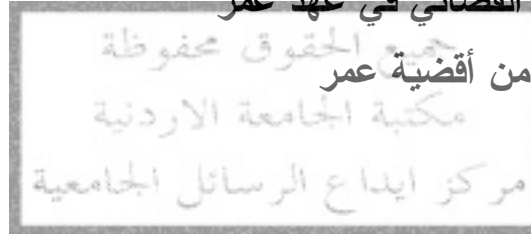
وفيه أربعة مباحث

المبحث الأول: منهج عمر في القضاء

المبحث الثاني: وسائل الإثبات في القضاء عند عمر

المبحث الثالث: التنظيم القضائي في عهد عمر

المبحث الرابع: مسائل من أقضية عمر



المبحث الأول

منهج عمر في القضاء

لا بد للتعرف على منهج عمر بن الخطاب وأسلوبه في تدبير القضاء من الوقوف على ما يروى عنه من آثار قولية أو فعلية في هذا المجال، ولا شك أن أهم هذه الآثار التي تكشف لنا عن منهجه وتوضحه، هي كتبه وخطاباته إلى قضاته وولاته المتعلقة بهذا الخصوص، حيث تذكر المصادر التاريخية، وكتب الفقه والآثار العديد منها، بعضها كان قصيراً مختصراً، وبعضها الآخر كان طويلاً مفصلاً، وبعضها كان يرجع إلى تبيان حكم في قضية معينة، في حين رجع بعضها الآخر إلى أسلوب القضاء ومنهجه.

ويهمنا في هذا المبحث أن نركز على رسائله وخطاباته المتعلقة ببيان المنهج والأسلوب أكثر من النوع الآخر^(١)، ونذكر من هذه الرسائل:

- ١- أنه كتب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري: "لا تستقضين إلا إذا مال وذا حسب، فإن ذا المال لا يرغب في أموال الناس، وإن ذا الحسب لا يخشى العواقب بين الناس"^(٢).
- ٢- وتب رضي الله عنه إلى قضاته: "ردوا الخصوم حتى يصلحوا، فإن فصل القضاء يورث بين القوم الضغائن"^(٣).
- ٣- وقال رضي الله عنه: "ردوا الخصوم إذا كانت بينهم قرابة، فإن فصل القضاء يورث بينهم الشنآن"^(٤).

(١) سيأتي ذكر مسائل من أقضيته رضي الله عنه في أحكام معينة في مبحث لاحق، ص.

(٢) وكيع: أخبار القضاة ١/٧٦-٧٧.

(٣) مصنف عبد الرزاق ٨/٢٣٥، ابن عبد البر: الاستنكار ٨/١٧، السرخسي: المبسوط ١٦/١١٠، ابن الجوزي:

مناقب عمر، ص ١٥٠، ابن قدامة: المغني ١١/٣٩٩، ابن القيم: اعلام الموقعين ١/١٠٨.

(٤) ابن القيم: اعلام الموقعين ١/١٠٨.

٤ - وكتب رضي الله عنه إلى أبي موسى أيضاً: "أما بعد: فإن للناس نفرة عن سلطانهم، فاحذر أن تدركني وإياك عمياء مجهولة، وضغائن محمولة، وأهواء متبعة، ودنيا مؤثرة، أقم الحدود، واجلس للمظالم ولو ساعة من نهار"^(١).

٥ - وكتب رضي الله عنه إلى قاضيه شريح: "لا تشار^(٢) ولا تمار ولا تبع ولا تتبع في مجلس القضاء. ولا تقض بين اثنين وأنت غضبان"^(٣).

وعدا هذا النوع من الرسائل التي امتازت -كما رأينا- قصرها واقتصارها على جوانب محددة في القضاء، فقد نسب إلى عمر رضي الله عنه رسالتان مهمتان: إحداهما إلى قاضيه على الكوفة شريح، والثانية إلى أبي موسى الأشعري، وكان قاضيه آنذاك على الكوفة. وقد عددهما الكثير من العلماء^(٤) -وخصوصاً رسالته الطويلة إلى أبي موسى- منطلقاً للتعرف على منهج عمر في القضاء، لاحتوائهما الكثير من المبادئ القضائية والتشريعية المهمة التي أصدرها الخليفة عمر رضي الله عنه، وأوصى قاضيه بالعمل بها.

إن عدداً من المؤرخين والباحثين قداماً ومحدثين، طعنوا في صحة نسبتها إلى عمر -من حيث السند والمضمون- وأيدوا طعونهم بأدلة^(٥). ولن نخوض هنا في ذكر هذه الطعون والردود عليها، لأنه حتى لو ترجح لدينا عدم صحة نسبة هاتين الرسالتين إلى عمر، فإن الاحتمال الآخر يبقى قائماً، ولا يمكن البتّ أو القطع باستبعاده، وخاصة إذا علمنا أن كثيراً من العلماء الذين يعتد بعلمهم مثل: ابن عبد البر والبيهقي وابن الجوزي وابن القيم وغيرهم^(٦)، قد ذكروا هاتين الرسالتين

(١) سنن البيهقي ٣٥/١٠، ابن عبد ربه: العقد الفريد ٨٨/١.

(٢) السرخسي: المبسوط ٦٦/١٦، الجاحظ: البيان والتبيين ١٥٠/٢.

(٣) ورويت بالسين "لا تسار"، والمعنى أن لا يسارر أحد الخصمين لأن ذلك يكسر قلب الخصم الآخر، ويلحق به تهمة الميل. أنظر: السرخسي: المبسوط ٦٦/١٦.

(٤) أنظر على سبيل المثال: السرخسي: المبسوط ١٠/١٦ وما بعدها، ابن القيم: إعلام الموقعين ٨٥/١ وما بعدها. حتى أن ثلث كتابه هذا يكاد يكون شرحاً لخطاب عمر إلى أبي موسى.

(٥) أنظر العديد من هذه الطعون ومناقشتها: البهي: تاريخ القضاء، ص ١٢٥ وما بعدها، البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٤٥ وما بعدها، جاسم: التنظيمات الإدارية في عهد عمر، ص ٢٣٦ وما بعدها.

(٦) أنظر تخريج هاتين الرسالتين فيما يأتي، ص.

على أنهما منسوبتان إلى عمر دون أن يطعنوا أو يشككوا في صحة هذه النسبة، حتى أن ابن القيم بعد أن أورد رسالة عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى، قال: "وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة. والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه"^(١). وقد قال هذا بعد أن روى أن جعفر بن برقان لم يسنده، "فكأنه أحسن أن عدم إسناده سيعرضه للطنن في صحته، فعلق على ذلك بأن العلماء قد تلقوه -مع ذلك- بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، فاكتسب بقبولهم نوعاً من الإقرار بصحته، والموافقة على ما فيه"^(٢).

ثم كيف بنا إذا أضفنا إلى ذلك: أن هذا الخطاب -رسالة عمر إلى أبي موسى- قد جاء من طرق وأسانيد أخرى غير طريق عبد الملك بن الوليد، الذي طعن فيه ابن حزم الأندلسي^(٣)، وغير طريق جعفر بن برقان الذي أشار إليه ابن قيم الجوزية، -ذكرها الجاحظ عندما أورد نص هذه الرسالة في كتابه البيان والتبيين^(٤)، وقد أشار السرخسي^(٥) إلى بعض من رواة الجاحظ هؤلاء^(٦). وكذلك فعل ابن عبد البر فقد أوردتها بإسناد جديد^(٧)، غير إسناد الجاحظ، حتى أنه قال بعد ذلك: "وهذا الخبر روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من وجوه كثيرة من رواية أهل الحجاز، وأهل العراق، وأهل الشام، ومصر، والحمد لله"^(٨). ولا شك أن مثل هذا الكلام يصدر عن الحافظ المحقق ابن عبد البر يكون له وزنه، ويمكن أن يدفع به كل طعن يوجه إلى سند هذا الخطاب.

وخلاصة ما في الأمر أن معظم الطعون التي وجهت إلى هاتين الرسالتين لم تثبت ولم تقم - عند البحث والتحقيق - دليلاً على نفي صحة نسبتها إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(١) إلام الموقعين ٨٦/١.

(٢) البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٤٩.

(٣) أنظر: المحلى ٨١/١.

(٤) ٤٨/٢.

(٥) المبسوط ٦٠/١٦.

(٦) أنظر: جاسم: التنظيمات الإدارية في عهد عمر، ص ٢٣٧، ٢٣٨.

(٧) أنظر: الاستذكار ٢٢/٨.

(٨) المرجع السابق ٢٣/٨.

ونورد فيما يلي نص هاتين الرسالتين:

١- كتب عمر رضي الله عنه إلى قاضيه شريح: "إذا حضرك أمر لا بد منه، فانظر ما في كتاب الله فاقض به، فإن لم يكن ففيما قضى به رسول الله (ص)، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسوله ففيما قضى به الصالحون وأئمة العدل، فإن لم يكن فأنت بالخيار، فإن شئت أن تجتهد رأيك؛ فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤمرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيراً لك. والسلام"^(١).

٢- وكتب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري: "أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أولي إليك، وأنفذ إذا تبين لك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، أس بين الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا يبأس ضعيف من عدلك، البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، ومن ادعى حقاً غائباً أو بينة فاضرب له أمداً ينتهي إليه، فإن بينه أعطيته بحقه، وإن أعجزه ذلك أوجبت عليه القضاء، فإن ذلك أبلغ في الغدر وأجلى للعمى. ولا يمنحك قضاء قضيت فيه بالأمس، فراجعت فيه نفسك، وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التماذي في الباطل. والمسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجلوداً في حد أو مجرباً عليه شهادة زور، أو ظنياً في ولاء أو قرابة، فإن الله قد تولى من العباد السرائر، وستر عليهم إلا بالبينات والأيمان. ثم الفهم الفهم فيما تلجج في صدرك مما ليس في كتاب ولا في سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأشباه والأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق. وإياك والغضب والقلق والضجر، والتأذي بالناس، والتتكّر للخصوم، فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر، ويحسن به الذكر، فمن خلصت نيته في الحق ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين النساء، ومن تزين بما ليس في نفسه، شأنه الله، فإن الله تعالى لا يقبل من العباد إلا ما كان

(١) سنن البيهقي ١٠/١١٠، ١١٥، ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٨٤.

خالصاً، فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته. والسلام عليك ورحمة الله" (١).

ولا شك أن هاتين الرسالتين قد حوتا الكثير من المبادئ والمقررات التشريعية في باب القضاء، وخاصة الرسالة الأخيرة إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، والتي حوت بمضمونها ما جاء في الرسالة القصيرة إلى شريح. وفيما يلي نذكر أهم ما يستخلص منهما -بالإضافة لما أوردنا من رسائل قصيرة- من هذه المبادئ والمقررات، التي تكشف عن منهج عمر بن الخطاب في القضاء، وتبين أسلوبه.

١- أهمية القضاء

"القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة"، بهذه العبارة بدأ عمر رضي الله عنه خطابه، ليبين أهمية القضاء، بأنه فريضة مقطوع بها لا يلحقها نسخ أو تخصيص أو تأويل، وطريق مسلوكة في الدين يجب اتباعها والأخذ بها في كل الأحوال (٢)، وذلك لما في إظهار الحق من المنفعة للناس، بدفع الظلم عن المظلوم، وإيصال الحق إلى مستحقه، وردع الظالم عن ظلمه.

يقول السرخسي: "اعلم أن القضاء بالحق من أقوى الفرائض بعد الإيمان بالله تعالى، وهو من أشرف العبادات، لأجله أثبت الله تعالى لآدم عليه السلام اسم الخلافة .." (٣).

ويقول ابن خلدون: "وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة، لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع .." (٤).

فلا بد إذن من إقامة القضاء للحكم بين الناس، وفض النزاعات وفق ما تقضي به قواعد الشريعة، وهو واحد من السلطات التي تقوم عليها الدولة.

(١) سنن البيهقي ١٥٠/١٠، ابن عبد البر: الاستنكار ٢٢/٨-٢٣، السرخسي: المبسوط ٦٠/١٦ وما بعدها، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٠٠، ابن القيم: إعلام الموقعين ٨٥/١-٨٦، ابن فرحون: تبصرة الحكام ٢٠/١، الجاحظ: البيان والتبيين ٤٨/٢-٤٩، مقدمة ابن خلدون، ص ٢٢١.

(٢) السرخسي: المبسوط ٦٠/١٦.

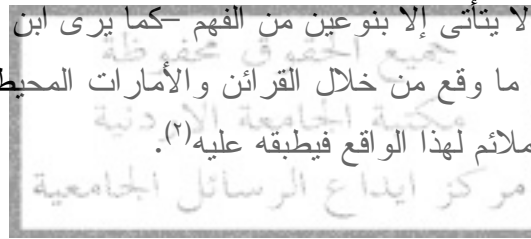
(٣) المرجع السابق ٥٩/١٦.

(٤) مقدمة ابن خلدون، ص ٢٢٠.

٣- الفهم الصحيح أساس القضاء

إذا لا يكفي حسن القصد مع غياب الفهم، فلا بد أن يتصف القاضي بالقدرة على الفهم الصحيح لكلام الخصوم، وما يعرض عليه من وقائع، فلا يقف على مجرد الظاهر من الادعاء أو الدليل، دون تمحيص أو استبصار لما وراء ذلك، أو لما يمكن أن يلحق به أحد الخصوم أو يكتمه أحد الشهود. والفهم ملكة تنهياً للإنسان في أسس تكوينه وعوامل ذلك من عقل وذكاء وفطنة، ثم يسهم العلم والتجربة في صقلها، بالإضافة إلى حسن القصد والتقوى في السر والعلن، كماي قف في وجهها ويحد منها: اتباع الهوى وإيثار المصالح والمراعاة، والبعد عن التقوى. وبهذا الفهم يستطيع الشخص أن يميز بين الأشياء صحيحة وفسادها، خطئها وصوابها، كما يميز بين الحق والباطل والهدى والضلال، فينفذ به إلى الصواب^(١).

والفهم الصحيح هذا لا ينأى إلا بنوعين من الفهم -كما يرى ابن القيم-، أحدهما: فهم الواقع والتفقه فيه، ومعرفة حقيقة ما وقع من خلال القرائن والأمارات المحيطة بذلك. والثاني: معرفة الحكم الشرعي الواجب والملائم لهذا الواقع فيطبقه عليه^(٢).



٣- نفوذ القضاء

"وأنفذ إذا تبين لك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له"، يشير عمر بهذا إلى سلطة القضاء، التي تعني القدرة على تنفيذ الأحكام التي يصدرها القاضي، إذ لا ينفع تكلمه بها، إن لم يكن له قوة الإيجاب على تنفيذها، وهذا -كما يقول ابن القيم- "تحريض منه على العلم بالحق والقوة على تنفيذه"^(٣).

ولا شك أن هذه السلطة التي يحظى بها القضاء، فتعطيه صفة الإلزام والمقدرة على تنفيذ أحكامه على الخصوم مهما كانت صفتهم ومكانتهم -هي التي تحفظ له مكانته وهيئته، ولولاها لفقد القضاء معناه ومضمونه، وعم الفساد والهرج في الأرض.

(١) أنظر: ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٨٧.

(٢) المرجع السابق ١/٨٧-٨٨.

(٣) المرجع السابق ١/٨٩.

وحرصاً من عمر رضي الله عنه على حفظ هيبة القضاء فقد كان لا يفضل أن يلي القضاء من لا يملك سلطة الإجبار على تنفيذ ما قضى به. فقال رضي الله عنه لأبي موسى: إنا بلغنا أنك تقضي ولست بأمير؟! -يعني ولم نعينك قاضياً- قال: بلى، قال عمر: فول حارها من تولى قارها^(١). وكتب رضي الله عنه له أيضاً: "ألاً يقضي إلا أمير فإنه أهيب للظالم ولشاهد الزور .."^(٢).

٤- المساواة بين الخصوم

المساواة هي روح القضاء، وأهم مبدأ من مبادئه، ويعني عمر هنا المساواة المطلقة التي تتسع لتستوعب كافة أشكال التعامل مع الخصوم، في دخولهم إلى مجلس القضاء، والوقوف أمامه، والإدلاء بأقوالهم وحججهم، وكذلك سلوك القاضي في جلسة القضاء، من النظرة والبسمة والإشارة والخطاب والإصغاء والجلوس والوقوف، يتوجب أني كون موزعاً بينهم بالتساوي، فلا يرفع أحدهم على الآخر مادياً أو معنوياً. جميع الحقوق محفوظة

ويبين عمر ثمره ذلك، فيقول في خطابه: "حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك". مركز ايداع الرسائل الجامعية

يقول السرخسي في شرحه لهذا الخطاب: "فإذا قدم الشريف طمع في ظلمه وانكسر بهذا التقديم من التلبيس، ويعجز الضعيف عن إثبات حقه بالحجة، والقاضي هو المسبب لذلك، بإقباله على أحدهما وتركه التسوية بينهما في المجلس، ويصير به متهماً بالميل أيضاً، وهو مأمور بالتحرز عن ذلك بأقصى ما يمكنه"^(٣).

-
- (١) مصنف عبد الرزاق ٢٣٣/٨، وكيع: أخبار القضاة ٨٩/١. وقول عمر: "ول حارها من تولى قارها": مثل من أمثال العرب، والحر الشديد المكروه، والقار البارد الهنئ الطيب. والمعنى: ولّ شدة هذا الأمر ونكده وأوساخه لمن تولى طيبه وهنيئه. (أنظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٢١٩/١١).
- (٢) مصنف عبد الرزاق ٢٨٧/١٠.
- (٣) المبسوط ٦١/١٦.

ويقول ابن القيم: "وفي تخصيص أحد الخصمين بمجلس أو إقبال أو إكرام مفسدتان: إحداهما: طمعه في أن تكون الحكومة له، فيقوى قلبه وجنانه. والثانية: أن الآخر يبأس من عدله ويعف قلبه، وتتكسر حجته"^(١).

ومعنى هذا أن العدل في الأمور المعنوية ضروري من أجل الوصول إلى العدل في الأحكام أو الأمور المادية.

ولا يفوتنا أن نشير هنا في إقرار عمر وتدعيمه لهذا المبدأ، أنه كان يخضع نفسه -وهو الخليفة- لأحكام القضاء وإجراءاته، كأبي فرد من أفراد الرعية، فيسوي بينه وبين غيره في الاحتكام إلى القضاء عند التنازع، بل ويرفض أن يتميز عن خصمه حتى في جلوسه بين يدي القاضي؛ فقد روي أنه كان بين عمر وأبي بن كعب رضي الله عنهما خصومة في حائط -بستان-، فاحتكما إلى زيد بن ثابت، فأتياه في منزله، فلما دخلا عليه قال له عمر: جئناك لتقضي بيننا، وفي بيته يؤتى الحكم، ففتح له زيد عن صدر فراشه وقال: ها هنا يا أمير المؤمنين، فقال عمر: جرت يا زيد في أول قضائك، ولكن أجلسني مع خصمي، فجلسا بين يديه، فادعى أبي، وأنكر عمر، فقال زيد لأبي: اعف أمير المؤمنين من اليمين، وما كنت لأسألك لأحد غيره. قال: فحلف عمر، ثم حلف عمر لا يدرك زيد القضاء حتى يكون عمر ورجل من عرض المسلمين عنده سواء^(٢).

وقد ذكرنا سابقاً قصة احتكام عمر رضي الله عنه إلى أبي بن كعب، وخضوعه لحكمه عند خصومته مع العباس، في أخذ داره وإدخالها في توسعة الحرم المكي. إلى غير ذلك من الشواهد التي سنأتي على ذكر بعض منها لاحقاً.

لا شك أن هذا مما يعزز مكانة القضاء، ويحثهم على تحري أقصى درجات العدل في المساواة بين الناس، حاكمهم ومحكومهم^(٣).

(١) إعلام الموقعين ١/٨٩.

(٢) وكيع: أخبار القضاة ١/١٠٨-١٠٩، سنن البيهقي ١٠/١٣٦، ١٤٤، ابن حزم: المحلى ٨/٤٥٤، ابن قدامة: المغني ١١/٤٤٢.

(٣) أنظر: العمري: عصر الخلافة الراشدة، ص ١٤٦.

٥- أصول التقاضي وإجراءاته

لا بد للقضاء من قواعد وأصول يعتمد عليها، وإجراءات يسير عليها أثناء التقاضي، وقد بينت الشريعة جل هذه القواعد والأصول، وحددت بعض هذه الإجراءات، وإن كانت قد تركت الأمر في تحديد المتغير منها وفق ما تقتضيه الظروف والمستجدات في كل عصر وزمان.

فلا بد لصاحب الادعاء من بيينة يقيم بها الدليل على صحة ما يدعيه، إذ لو أعطي الناس بدعواهم المجردة لاختلت الأمور وفسدت الحال^(١)، والبيينة في مفهوم الشرع؛ اسم لكل ما يبين الحق ويجليه، ولا يصح حصرها في الشهود أو اليمين فقط^(٢). ولذلك كان عمر رضي الله عنه يأخذ بالقرائن القاطعة، فيقضي بها ويقيم الحدود -كما سنبينه لاحقاً-.

أما إن عجز صاحب الدعوى عن إقامة البيينة، فيبقى له على المدعى عليه حق تحليف اليمين على نفي ما يدعيه، فإن نكل المدعى عليه عن الحلف قضي عليه، وإن حلف رد الادعاء، وألزم القاضي المدعي الكف عن أذى الناس والخصومة من غير حجة^(٣)، وهذا هو مؤدى القاعدة الشرعية: "البيينة على المدعي واليمين على من أنكر"^(٤).

ويبين خطاب عمر رضي الله عنه بعضاً من الإجراءات التي على القاضي اعتمادها وصولاً للحق وتحقيقاً للعدل، كأن يمهل صاحب البيينة الغائبة مهلة كافية لإحضارها، فلا يعجل عليه في الحكم، على أي حفظ بفطنته ودرابته التوازن في الأمر، حتى لا يؤدي ذلك إلى إضرار بالطرف الآخر للنزاع، عن طريق القصد إلى إطالة أمد الدعوى والمخاصمة أمام القضاء.

(١) قال النبي (ص): "لو يعطى النسا بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه". أنظر تخريجه، ص.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ٩٠/١.

(٣) وهذا معنى قول عمر رضي الله عنه في خطابه: "وإلا أوجبت -أو وجهت- عليه القضاء". أنظر: السرخسي: المبسوط ٦٣/١٦.

(٤) مجلة الأحكام العدلية (٧٦م)، الزرقا: المدخل الفقهي ١٠٥٧/٢.

يقول ابن القيم معقّباً هذا التوجيه في خطاب عمر: "فإن ضرب هذا الأمد إنما كان لتمام العدل، فإذا كان فيه إبطال للعدل لم يُجب الخصم إليه"^(١).

ويقول السرخسي: "وليكن إمهاله على وجه لا يضر بخصمه، فإن الاستعجال إضرار بمدعي الدفع، وفي تطويل مدة إمهاله إضرار بمن أثبت حقه، وخير الأمور أوسطها.. فإن ذلك أجلي للاشتباه وأبلغ في العذر للقاضي عند من توجه القضاء عليه، لأنه إذا وجه القضاء عليه بعد ما أمهله انصرف شاكياً منه يقول: مال إلى خصمي ولم يستمع حجتي، ولم يمكني من إثبات الدفع عنده"^(٢).

٦- الحرص على الصلح بين الخصوم

ويبين عمر أهمية الصلح بين المسلمين وأنه الطريق الأولى في حل النزاعات قبل تعجيل الفصل بها قضاءً، لأن الصلح أقدر على رفع الضغائن من القلوب، فهو لا يتم إلا بالرضى الكامل من الطرفين، فيسلم كل من الخصمين عندها بما رضي به والتزمه في عقد الصلح، أما حكم القاضي؛ فإنه كثير ما يورث الشنآن بين الخصوم، وخاصة إذا كانت بينهم قرابة - كما أخبر بذلك رضي الله عنه-، أو كان وجه الحق مشتبهاً في الخصومة، وهو ما نلمسه أحياناً على أرض الواقع، فكم من صاحب حق لا تسعفه البينة في إظهار حقه، فلا يقضي له القاضي به أو ببعضه، كما أخبر بذلك النبي (ص) بقوله: "إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً لا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار"^(٣). فيكون من شأن هذا أن تمتلئ القلوب بالضغائن والحقد.

ثم يبين عمر رضي الله عنه معيار الصلح الجائز بين الخصوم، وهو الذي لا يتعارض مع أحكام الشريعة، فلا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً. ومؤدى هذا في القضاء أن الصلح متى كان يذهب ببعض حق الخصوم؛ فإنه غير جائز، وذلك بأن يتضح وجه الحق في المسألة قضاءً^(٤). فقد كتب عمر رضي الله عنه إلى معاوية بن أبي سفيان: "أحرص على الصلح بين الناس ما لم يستتب لك

(١) إعلام الموقعين ١/١١٠.

(٢) المبسوط ١٦/٦٣.

(٣) صحيح البخاري ١٢/٣٣٩، صحيح مسلم ٤/١٢.

(٤) وكيع: أخبار القضاة ١/٧٥، السرخسي: المبسوط ١٦/٦٦.

القضاء"^(١). ولأن الصلح في مثل هذه الحال يفتح باباً للتماذي في أكل الحقوق. فالصلح المأمور به شرعاً هو الصلح العادل لا الصلح الجائر الذي يكون على حساب الضعيف المظلوم، فإن كان كذلك فهذا هو الظلم بعينه.

يقول ابن القيم: "وقد أمر الله سبحانه بالإصلاح بين الطائفتين المقتتلتين أولاً، فإن بغت إحداهما على الأخرى، في حينئذ أمر بقتال الباغية لا بالصلح فإنها ظالمة، ففي الإصلاح مع ظلمها هضم لحق الطائفة المظلومة، وكثير من الظلمة المصلحين يصلح بين القادر الظالم والخصم الضعيف المظلوم بما يرضى به القادر صاحب الجاه، ويكون له فيه الحظ، ويكون الإغماض والحيث فيه على الضعيف، ويظن أنه قد أصلح، ولا يمكن المظلوم من أخذ حقه، وهذا ظلم، بل يمكن المظلوم من استيفاء حقه، ثم يطلب إليه برضاه أن يترك بعض حقه بغير محاباة لصاحب الجاه، ولا يشتبه بالإكراه للأخر بالمحاباة ونحوها.

فالصلح الجائر بين المسلمين هو الذي يعتمد فيه رضى الله سبحانه ورضى الخصمين. فهذا أعدل الصلح وأحقه، وهو يعتمد العلم والعدل؛ فيكون المصلح عالماً بالواقع، عارفاً بالواجب، قاصداً للعدل"^(٢).

بقي أن نثير هنا إلى أن الصلح يكون في حقوق الأدميين فقط، فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها، أما حقوق الله تعالى كالحقوق والزكوات والكفارات ونحوها؛ فلا مدخل للصلح فيها، إنما الصلح بين العبد وربّه في إقامتها وعدم إهمالها، فمتى بلغت الحدود السلطان، فلا شفاعة فيها"^(٣).

(١) هذا توجيه للقاضي لا للخصوم، بحيث لا يكون منه سعي في الصلح بينهما مستعملاً نفوذه أو سيف الحياء - بعد أن يستبين له وجه القضاء، لا أنه يملك الوقوف في وجه الصلح الحاصل بين الخصوم برضاهم التام، ولو بعد أن استبان له القضاء كما لو أقر المدعى عليه بالدعوى فأصلح المدعى عن بعض حقه الذي أقر به المدعى عليه فإنه لا يملك منعها من ذلك.

(٢) إعلام الموقعين ١/١٠٩.

(٣) أنظر: المرجع السابق ١/١٠٨.

٧- الرجوع إلى الحق خير من التماذي في الباطل

ويأخذ كتاب عمر باعتبار بالغ الأهمية مسألة دوران القضاء مع الحق، فحيثما يكون الحق يتجه القضاء، دون اعتبار في ذلك لزمان أو مكان.

ومعنى هذا أن للقاضي إذا اجتهد في مسألة ثم عرضت عليه مسألة مماثلة لها أن يعيد النظر والاجتهاد فيها، فإن الاجتهاد قد يتغير، ولا يكون الاجتهاد الأول مانعاً من العمل بالثاني إذا ظهر أنه الحق، فالحق أولى بالاتباع لأنه قديم سابق على الباطل، ولا يبطله وقوع الاجتهاد الأول على خلافه.

وقد برهن عمر رضي الله عنه على اتباع ذلك عملياً، حيث عرضت عليه مسألة فقضى فيها، فقيل له: كنت قد قضيت بها عام كذا بكذا، فقال: تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي^(١). فأخذ عمر رضي الله عنه في كلا الاجتهادين بما ظهر له أنه الحق، ولم يمنعه القضاء الأول من الرجوع إلى الثاني، ولم ينقض الأول بالثاني^(٢).

فالقاضي لا يتقيد باجتهاده السابق، ومن الأولى ألا يتقيد باجتهاد غيره، ما دام مؤدى الاجتهاد الجديد وقوفاً على الحق، وإن كان قد ذهب إلى غير ذلك سابقاً، لأنه صار من قبيل الباطل الذي لا يجوز الاستمرار فيه.

(١) سبق تخريجه، ص.

(٢) وهذا محمول على تغير وجه الاجتهاد في المسألة، فلا يجوز نقض الحكم الأول لأنه ليس من قبيل الباطل المحض، بل هو بطلان نسبي بحق المجتهد (القاضي) من جهة أنه صار على خلاف جهة أنه اجتهد، فكان هو الصواب في نظر المجتهد حينها -أي قبل تغير اجتهاده-؛ فيبقى الحكم الأول على حاله فيما مضى من القضاء به، ولا ينقض بتغير اجتهاد القاضي رعاية لاستقرار القضاء. أما إذا ظهر فساد البيانات التي استند إليها القاضي في حكمه أو بطلانها؛ كالقضاء بشهادة زور أو بغير بينة؛ فينبغي نقض الحكم الأول من أساسه، لأنه كان على خلاف الحق من كل وجه، وما بني على باطل يكون باطلاً، ولا يجوز إيقاؤه رعاية لاستقرار القضاء؛ لأن ضرر الحكم بهذا الباطل أكبر من ضرر عدم استقرار القضاء.

٨- الأصل في المسلمين أنهم عدول

يقرر عمر رضي الله عنه أن الأصل في المسلمين أنهم عدول، تقبل شهادة بعضهم على بعض، إلا إذا ثبت على أحدهم ما يطعن في عدالته، كمن اشتهر بالكذب وشهادة الزور، أو بارتكاب المعاصي والآثام، أو من جلد في حد من الحدود، لأن الله تعالى نهى عن قبول شهادته، وكذلك إذا قام به مانع يمنع من قبول شهادته، بأن يتهم في جر نفع إلى نفسه من المشهود له كشهادة القريب لقريبه، أو أحد الزوجين للآخر، أو الشريك لشريكه وغير ذلك من المواطن التي تقوى فيها التهمة، على الاختلاف الواقع بين الفقهاء في ذلك^(١).

ولا شك أن في هذا حرصاً على عدالة البينة وثبتاً من نزاهتها وحياديتها، فلا تستباح الأعراض والأموال وتضيع الحقوق بمجرد الظن أو الشك.

ونشير هنا إلى واحد من الطعون التي وجهت إلى رسالة عمر إلى أبي موسى في موضوع هذه المسألة - إن المسلمين عدول بعضهم على بعض - وهو أنه قد ورد عن عمر رضي الله عنه ما يخالف ذلك، فقد أخرج الإمام مالك في موطئه: "أنه قدم على عمر بن الخطاب رجل من أهل العراق فقال: جئتك لأمر ماله رأس ولا ذنب، فقال عمر: ما هو؟ قال: شهادات الزور ظهرت بأرضنا، قال: أو قد كان ذلك؟! قال نعم، فقال عمر: لا والله لا يؤسر^(٢) رجل في الإسلام بغير العدول"^(٣).

غير أن هذا الطعن لا يقوم دليلاً على نفي صحة هذه الرسالة عن عمر، لأن كل ما تدل عليه هو رجوع عمر عن هذه الجزئية وحدها، وتغيير اجتهاده فيها، وهذا أمر لا ينكر على أي مجتهد إذا اقتضت الظروف المتغيرة تغيير اجتهاده، وهو عين ما أشار إليه عمر رضي الله عنه في رسالته ذاتها، بقوله: "ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت فيه رأيك، فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق". بل إن انعام النظر في سياق الرواية التي يرويها الإمام مالك؛ من قول الرجل الذي جاء من العراق: جئتك لأمر ما له رأس ولا ذنب، واستتكار عمر لذلك بقوله: أو قد كان ذلك؟! - يظهر أن اجتهاد عمر الأول كان على خلافها، فلما أكد له الرجل الخبر، وتأكد لعمر تغيير الظروف بفساد

(١) أنظر اختلافهم في ذلك: ابن رشد: بداية المجتهد ٤٩٣/٢ - ٤٦٤، السرخسي: المبسوط ٦٤/١٦.

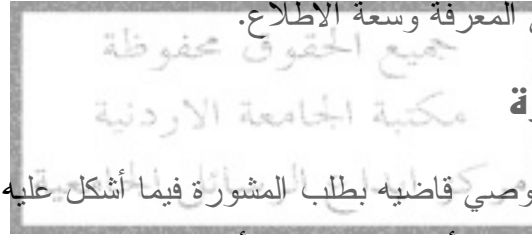
(٢) أي لا يحبس على حساب تهمة ويعاقب عليها.

(٣) موطأ مالك ٧٢٠/٢، ابن حزم: المحلى ٤٧٤/٨.

الذم ونفسي شهادة الزور؛ غير اجتهاده الأول، وقال: "والله لا يؤسر رجل في الإسلام بغير العدول". وهذا من صميم العمل بالسياسة الشرعية، بالعمل بما هو أوفق لكل ظرف.

٩- مصادر الأحكام في القضاء

يبين عمر رضي الله عنه المنهج الذي يجب على القاضي أن يسلكه في الوصول إلى الأحكام، وأنه يبتدئ بالنظر في كتاب الله وسنة نبيه رضي الله عنه أولاً وقبل كل شيء، فإن وجد فيهما حكم المسألة المعروضة عليه أخذ به ولم يلتفت إلى غيرهما، وإن لم يجد فيهما حكم عين المسألة، أعمل فيها القياس، برد حكم الحادثة إلى أقرب الأشياء لها معنى صالحاً^(١)، فإن لم يجد لها شبيهاً أو نظيراً جاء النص بحكمه، اجتهد رأيه في الوصول إلى ما هو أحب إلى الله وأشبهه بالحق، ويلف هذا كله التدبر العميق والفهم الدقيق لمبادئ التشريع ومقاصده السامية، وهو ما يؤكد عمر بتكرار اللفظ (الفهم الفهم)، بالإضافة إلى المعرفة وسعة الاطلاع.



١٠- استحسان المشورة

ولا ينسى عمر ان يوصي قاضيه بطلب المشورة فيما أشكل عليه من مسائل القضاء. فيقول في رسالته إلى شريح: "إن شئت أن تؤمرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيراً لك".

وكان عمر رضي الله عنه يكثر من الاستشارة في القضاء حتى غدا ذلك سمة بارزة في سياسته في هذا المجال، فقد روى البيهقي عن الشعبي أنه قال: "من سره أن يأخذ بالوثيقة من القضاء فليأخذ بقضاء عمر، فإنه كان يستشير"^(٢).

ومعنى هذا أنه ينبغي للقاضي وإن كان عالماً أن لا يدع مشاورة أولي الرأي، وذلك لما في المشورة من تمحيص للآراء، والبعد عن الزلل، والوصول إلى ما هو أقرب للحق والصواب.

(١) ولا يقتصر القياس هنا على معناه الفقهي الخاص الذي هو إلحاق فرع بأصل لاشتراكهما في العلة أو الوصف فقط، بل يتعدى ذلك إلى القياس بمفهومه الشامل الذي يكون مستنده المناسبة الملائمة التي تحقق المصلحة التي شرعت الأحكام لأجلها، فيشمل بهذا المفهوم معنى الاستحسان والاستصلاح وغيرها من الأدلة التي تحقق مقصود الشارع. (أنظر: الزرقا: المدخل الفقهي ١/١٥٧، ١٥٨، علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص١٣٩، ١٤٩).

(٢) سنن البيهقي ١٠/١٠٩.

غير أنه يستحسن للقاضي أن لا يشتغل بالمشورة في مجلس القضاء، وليكن ذلك في مجلس آخر، لأن الاشتغال بالمشورة في مجلس القضاء ربما يشتبه عليه به طريق الفصل في القضاء، أو يكون سبباً لازدراء بعض الجهال به. فيظن أنه لا يعرف حتى يسأل غيره^(١).

١١- سعة الصدر والأناة وعدم التضجر من الخصوم

ويحذر عمر رضي الله عنه قاضيه مما يحول بينه وبين كمال معرفته بالحق، وتجريد قصده له، فيوصيه بأن يكون متوازن النفس، صافي الذهن، بعيداً عن الهموم و عما يكدر صفوه، وهو ما يطلق عليه السرخسي (اعتدال الحال)^(٢)، وهذا أمر في غاية الأهمية بالنسبة لمن يجلس للقضاء، لأن القضاء يتطلب إعمال جميع الجوارح المحسّات للوقوف على الوقائع والبيانات، ووزنها وتمحيصها، ومن ثم الوقوف على الحكم الشرعي في المسألة، وإن الغضب والقلق يؤثران على هذه المحسّات، فيبعدان صاحبهما عن ميزان الحق، ويغفلان عليه باب حسن التصور والقصد - كما يقول ابن القيم^(٣).

كما أن التضجر من الخصوم والتتكّر لهم يؤدي إلى "إضعاف نفوسهم، وكسر قلوبهم وإخراس ألسنتهم عن التكلم بحججهم خشية معرة التتكر، ولا سيما إن كان التتكر لأحد الخصمين دون الآخر، فإن ذلك الداء العضال"^(٤).

ويؤكد سياسة عمر هذه في ضرورة تأهب القاضي للقضاء بجميع محسّاته، وابتعاده عن كل ما يمكن أن يشوش عليه أو يذهب عنه اعتدال الحال - كما روي عنه رضي الله عنه أنه: "كان إذا أتاه الخصمان برك على ركبتيه، وقال: اللهم أعني عليهما، فإن كل واحد منهما يريدني عن ديني"^(٥).

(١) السرخسي: المبسوط ٦٦/١٦.

(٢) المرجع السابق ٦٧/١٦.

(٣) إعلام الموقعين ١٧٥/٢.

(٤) المرجع السابق ١٧٦/٢.

(٥) ابن سعد: الطبقات ٢٨٩/٣، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٧١.

ولا يفوتني أن أذكر هنا: أن اعتدال حال القاضي، وبعده عن كل ما يكدر صفوه، هو أصل شرعي في هذا الباب مأخوذ من قوله (ص): "لا يقضي القاضي وهو غضبان"^(١). وقد قاس الفقهاء على علة الغضب الواردة في الحديث كل ما يؤثر في قضاء القاضي ويمكن أن يشوش على محساته: كالجوع، والعطش، والمرض، ومدافعة الأخبثين ونحو ذلك مما ينعدم به اعتدال الحال^(٢).

١٣- إخلاص القصد لله والتوجه إليه في طلب الثواب

ولا ينسى عمر رضي الله عنه في نهاية خطابه أن يذكر قاضيه؛ بضرورة إخلاص نيته في إقامة الحق واستحضار المثوبة في ذلك من الله وحده، فبالإخلاص تزدان الأعمال وتؤتي أكلها، إذ به يعظم الأجر في الآخرة، ويحسن الذكر في الدنيا، أما الرياء فإنه لا يكون في عمل إلا شأنه في الدنيا، وأحبط ثوابه في الآخرة.

وفي هذه الخاتمة من عمر رضي الله تعالى عنه تفعيل للرقابة الذاتية لدى القاضي وتحكيم لها على كل أعماله وتصرفاته، وهي رقابة تميز بها المنهج الإسلامي، وتأتي في قمة الهرم الرقابي لديه، لأنها من أكثر الرقابات نجاعة وثمرة.

(١) صحيح البخاري ١٣/١٣٦، صحيح مسلم ١٥/١٢.

(٢) أنظر: السرخسي: المبسوط ٦٧/١٦.

المبحث الثاني

وسائل الإثبات في القضاء عند عمر

لا بد للقضاء من بينات تبين الحق وتظهره، ويستند إليها القاضي في حكمه؛ فتمنع عنه الانحراف، وتدفع به عن مواطن الاتهام، وقد بينت الشريعة المتكاملة طرق ذلك ووسائله، حتى لا تضيع الحقوق، وتعصف بها الأهواء والمطامع.

وفي هذا المبحث سنعرض بعضاً من المسائل المتعلقة بوسائل الإثبات في القضاء عند عمر، والتي تكشف لنا عن سياسته في هذا المجال.

أ- الإقرار

يُعرّف الإقرار بأنه: إخبار من المرء بحق عليه لغيره^(١).

ونتناول الحديث عن سياسة عمر رضي الله عنه في الإقرار كوسيلة من وسائل الإثبات، ضمن النقاط التالية:

١- صحة الإقرار وسلامته

يعتبر الإقرار من أقوى البينات وأظهرها للحق، فيؤاخذ المرء بإقراره، غير أنه ينبغي لهذا الإقرار أن يكون خالياً عن أية شائبة قد تكذبه^(٢)، أو يمكن أن تؤثر على أهلية المقر وإرادته، فلا يصح إقرار المجنون أو الصغير أو السكران أو المكره أو نحوهم من فاقد الأهلية أو معدومي الاختيار^(٣).

(١) مجلة الأحكام العدلية (م ١٥٧٢)، الزرقا: المدخل الفقهي ٢/٦٤٥.

(٢) كمن يقر بنسب لمجهول لا يحتمل أن يولد لمتله، أو من يعترف بقتل شخص وهو على قيد الحياة، أو بقطع يد آخر مع أن يده سليمة، أو نحو ذلك من الأمور التي يكذبها واقع الحال.

(٣) أنظر: الباز: شرح المجلة، ص ٥٣.

ويؤكد عمر رضي الله عنه وجوب سلامة الإقرار من كل ما يشوبه، حتى يصح الاعتماد عليه والأخذ به؛ فقد روي عنه رضي الله عنه أنه قال: "ليس الرجل بمأمون على نفسه إن أجمعه أو أخفته أو حبسته أن يقر على نفسه"^(١).

يقول الطنطاويان معقبين على هذا: "كانوا يعدون الإقرار سيد البيئات، حتى نشأ في هذه الأيام من بحث في شوائب الإقرار، وأنه لا يكون دائماً بيئاً صحيحة، ولا دليلاً ثابتاً، وعدوا هذا البحث من مزايا الفكر الحديث، مع أن عمر نبّه إلى ذلك من قديم"^(٢).

٣- الرجوع عن الإقرار

لم يجوز عمر رضي الله عنه الرجوع عن الإقرار فيما يتعلق به حق الغير، حفاظاً منه على هذا الحق، وضمناً لاستقرار الأحكام المتعلقة بذلك، فقد بلغ عمر رضي الله عنه أن شريحاً قال في الرجل يقر بولده ثم ينكر نسبه: إنه يلاعن، فكتب إليه عمر: إنه إذا أقر به طرفة عين فليس له أن ينكر^(٣).

أما إذا كان المقر به حداً من حدود الله تعالى فإنه يجوز الرجوع في الإقرار ما لم يتم تنفيذ الحد، لأن الحد حق لله تعالى، وحقوق الله تعالى تنفع فيها التوبة، كما أن رجوع المقر عن إقراره يولد شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات. فقال رضي الله عنه: "اطردوا المعترفين" -أي المقرين بالحدود-^(٤).

وروي أن امرأة رفعت إلى عمر رضي الله عنه وقد أقرت بالزنا أربع مرات، فقال لها عمر: "إن رجعت لم نقم عليك الحد"^(٥).

(١) أبو يوسف: الخراج، ص ١٧٥.

(٢) أخبار عمر، ص ٢١٩.

(٣) مصنف عبد الرزاق ٧/٧٥، مصنف بن أبي شيبة ٤/٤٠، وكيع: أخبار القضاة ٢/١٩١، سنن البيهقي ٧/٤١٢.

(٤) سنن البيهقي ٨/٢٧٦.

(٥) أبو يوسف: الخراج، ١٦٩-١٧٠، مصنف بن أبي شيبة ٥/٥٤٠.

٣- الإقرار حجة قاصرة على المقر

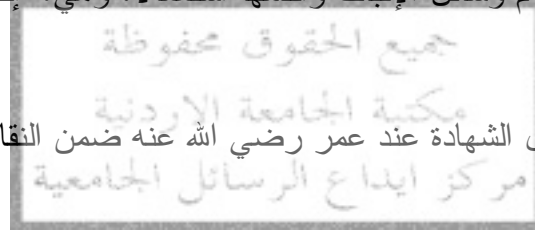
فبالرغم من أن الإقرار حجة كاملة ومن أقوى البيّنات، إلا أن حجّيته قاصرة على المقر نفسه، ولا تتعداه إلى غيره، فالمقر يكون شاهداً على نفسه وكفى به شاهداً، ولكن ليس له ولاية على غيره^(١)، فلا يتعدى أثر إقراره إلى ذلك الغير، سواء تعلق إقراره بحق الله تعالى أم بحق العبد، فلو أقر بأنه زنى بفلانة وأنكرت هي أن يكون قد زنى بها؛ فإنه يقام عليه الحد ولا يقام عليها.

ويؤكد عمر رضي الله عنه قصور حجّية الإقرار على المقر، فيما روي عنه أنه جاءه رجل وأخته، ومعهما صبي، فقالا: هذا أخونا. فقال: "لا ألحق بأبيكما من لم يقر به"^(٢).

ب- الشهادة

تعتبر الشهادة من أتم وسائل الإثبات وأقدمها استعمالاً، وهي: "إخبار الشخص بحق لغيره على غيره بلفظ أشهد"^(٣).

ونعرض لأهم مسائل الشهادة عند عمر رضي الله عنه ضمن النقاط التالية:



١- عدالة الشاهد

بينما في المبحث الأول في الحديث عن منهج عمر رضي الله عنه في القضاء، كيف أنه اشترط العدالة في الشهود، وأنه كان يعتبر أن الأصل في المسلمين أنهم عدول، تقبل شهادة بعضهم على بعض، ما لم يثبت عن أحدهم ما يسقط عدالته. ثم كيف أنه رضي الله عنه غير اجتهاده بعد ذلك عندما تفتشت الخيانات بين الناس، وظهرت شهادة الزور، فقال: "والله لا يؤسر رجل في الإسلام بغير العدول"^(٤).

(١) أنظر: ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٣/٥٠-٥١ مع شرح الحموي، الباز: شرح المجلة، ص ٥٢، الزرقا:

المدخل الفقهي ٢/١٠٧٣-١٠٧٤.

(٢) ابن قدامة: المغني ٧/١٤٥.

(٣) الزحيلي: وسائل الإثبات ١/١٠٦.

(٤) سبق تخريجه ص.

وهذا التغيير في الاجتهاد من عمر رضي الله عنه يعد من باب السياسة الشرعية التي تقتضي العمل بالأوفق والأصلح لكل ظرف، فيحتاط بذلك للحفاظ على الحقوق.

ويترتب على ذلك أن ترد شهادة المسلم المستور الحال، وهو من لم يتبين للقاضي أمره، فلا تقبل شهادة من جهلت عدالته، ولذلك على القاضي أن يتحقق من عدالة الشهود قبل أن يقبل شهادتهم.

ويرى عمر أن القاضي يكتفي بما ظهر من صفات في الشاهد -ظاهر حاله- ليحكم بعدالته أو عدمها، أما باطن حال الشاهد فهو غير مكلف بالتنقيب عنه. فقال رضي الله عنه: "إن ناساً كانوا يؤخذون بالوحي على عهد رسول الله (ص)، وأن الوحي قد انقطع، وإنما نأخذكم الآن بما ظهر من أعمالكم، فمن أظهر لنا خيراً أمناه وقربناه، وليس لنا من سريرته شيء، الله يحاسبه في سريرته، ومن أظهر لنا سوءاً لم نأمنه ولم نصدق، وإن قال إن سريرته حسنة"^(١).

ويترتب على اشتراط عدالة الشاهد: أن لا تقبل شهادة الكافر، لأن غير المسلم ليس عدلاً، ولا الفاسق ولا الكذاب ولا المحدود ولا شاهد الزور^(٢) ولا الخائن^(٣)، فهؤلاء جميعاً ليسوا عدولاً، ما لم يسلم الكافر^(٤)، أو تثبت توبة الباقي^(٥).

(١) صحيح البخاري ٢٥١/٥.

(٢) كما جاء في رسالته رضي الله عنه السابقة لأبي موسى الأشعري: "المسلمون عدول .. إلا مجلوداً في حد، أو مجرباً عليه شهادة زور..".

(٣) فقال رضي الله عنه: "لا تجوز شهادة الخائن ولا الخائنة ولا ذي غمّر -حقد- على أخيه". سنن البيهقي ١٥٥/١٠.

(٤) فقال عمر رضي الله عنه: "العبد والذمي إذا شهدا ردت شهادتهما، ثم إذا أعتق هذا وأسلم ذاك فشهادتهما جائزة". سنن البيهقي ٢٥٠/١٠، وانظر: مصنف عبد الرزاق ٢٧٠/٨، وابن حزم: المحلى ٥٠٠/٨ بنحوه.

(٥) فقال عمر رضي الله عنه للثلاثة الذين شهدوا على المغيرة بن شعبة بالزنا ولم يكتمل نصاب الشهادة: "من تاب منكم قبلنا شهادته". مصنف عبد الرزاق ٣٠٧/٧، سنن البيهقي ١٥٢/١٠، ابن حزم: المحلى ٥٣٠/٨، ابن عبد البر: الاستنكار ٣٠/٨، والبخاري معلقاً ٢٥٥/٥.

٣- من لا تقبل شهادتهم من العدول

وحرصاً من الفاروق رضي الله عنه على حياد الشاهد ونزاهته، فإنه لمي كن يقبل شهادة الخصم على خصمه، ولا ظنياً في ولاء أو قرابة، وهو المتهم بسبب قرابته أو ولاءه للمشهود له، مما يجعل كل واحد منهما مائلاً إلى صاحبه، ولو كان ذلك لا يقدح في العدالة^(١). فقال رضي الله عنه: "لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين"^(٢).

وقد رأينا ما جاء في كتابه رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري: "المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد، أو مجرباً في شهادة زور، أو ظنياً في ولاء أو قرابة"^(٣).

ويروى أن رجلاً يدعى الجارود قال لعمر رضي الله عنه أقم على هذا -قدامة بن مظعون- حد الشرب، فقال عمر: أخصم أنت أم شهيد؟ قال: بل شهيد، قال: قد أدبت شهادتك، قال: فصمت الجارود حتى غدا على عمر، فقال: أقم على هذا حد الله. فقال عمر: ما أراك إلا خصماً، وما شهد معك إلا رجل^(٤).

ففي هذه الحادثة لما رأى عمر اندفاع الشاهد وتحمسه؛ رد شهادته واعتبره خصماً للمشهود عليه.

٣- شهادة النساء

ولم يكن عمر رضي الله عنه يقبل شهادة النساء في الحدود والقصاص، كما مضت بذلك سنة رسول الله (ص)، والخليفة أبي بكر من بعده^(٥). أما فيما عدا ذلك مما يتعلق بالأموال: كالبيع والإجارة والرهن والضمان، أو ما لا يؤول إلى مال: كالنكاح والطلاق والرجعة والنسب ونحو ذلك، فقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه أجاز شهادتهن مع الرجال^(٦). أي أنه أجاز في ذلك شهادة

(١) أنظر: السرخسي: المبسوط ٦٤/١٦.

(٢) مالك: الموطأ ٧٢٠/٢، سنن البيهقي ٢٠١/١٠.

(٣) سبق تخريجه ص.

(٤) مصنف عبد الرزاق ١٥١/٩، سنن البيهقي ٣١٥/٨-٣١٦.

(٥) أنظر: مصنف بن أبي شيبة ٢٨/٥، ابن حزم: المحلى ٤٧٨/٨، الموصلي: الاختيار لتعليل المختار ١٤٠/٢.

(٦) مصنف عبد الرزاق ٢٥٦/٨، الجصاص: أحكام القرآن ٥٠١/١، ابن حزم: المحلى ٤٨٠/٨.

رجل وامرأتين، استناداً لعموم قوله تعالى: (واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى)^(١).

فقوله تعالى: "فرجل وامرأتان" مطلق عن نوع معين من الحقوق، فيعم جميع المواضع والحقوق^(٢)، وإن كان السبب خاصاً وهو المدائنة، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وإنما استثنى من ذلك الحدود، لأن الحدود لا تثبت مع الشبهة^(٣).

أما شهادة النساء منفردات: فقد روي عن عمر رضي الله عنه ما يجيز ذلك في النكاح والطلاق. فأخرج ابن حزم أن سكراناً طلق امرأته ثلاثاً، فشهد عليه أربع نسوة، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب، فأجاز شهادة النسوة وأبى عليه الطلاق^(٤).

أما فيما يتعلق بالأموال فإنه لم يؤثر عنه رضي الله عنه ما يدل على جواز قبول شهادتهن منفردات، ولعل ذلك يكون منه تمسكاً بمورد النص في قوله تعالى: (فإن لم يكونا رجلين، فرجل وامرأتان)، وهو المدائينات، فيسري على كل ما هو مال.

ويحكي ابن حزم مذهب عمر في عدد ما يقبل من النساء في الشهادة، فيقول: "إن عدد ما يقبل من النساء حين يصح قبولهن؛ مكان كل رجل امرأتان"^(٥).

وأجاز عمر رضي الله عنه شهادة امرأة واحدة من غير رجل معها ولا نساء في الأمور الخاصة بالنساء، والتي لا يطلع عليها غيرهن، كالولادة والبركة وعيوب النساء التي تخفى على الرجال، لأن الحاجة والضرورة تقتضي ذلك، فقبل شهادة امرأة في الاستهلال عند الولادة^(٦). ولا يستثنى من ذلك إلا الرضاع، فإن عمر رضي الله عنه لم يقبل فيه شهادة امرأة واحدة لعلة رآها،

(١) البقرة: ٢٨٢.

(٢) أنظر: المالكي: تهذيب الفروق ٤/١٥٧.

(٣) أنظر: الموصلي: الاختيار لتعليل المختار ٢/١٤٠، الزحيلي: وسائل الإثبات ١/١٧٦.

(٤) المحلى ٨/٤٧٩-٤٨٠، وانظر: ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ٦٠.

(٥) المرجع السابق ٨/٤٨٢ "بتصرف في العبارة".

(٦) مصنف عبد الرزاق ٨/٢٥٩، وابن حزم: المحلى ٨/٤٨٢.

وعبر عنها بقوله: "لو فتحنا هذا الباب لم تشأ امرأة أن تفرق بين رجل وامرأة إلا فعلت"^(١). ولذلك اشترط أن يشهد على الرضاع رجلان أو رجل وامرأتان^(٢)؛ وعلى هذا ذهب فقهاء الحنفية، فلم يقبلوا شهادة النساء منفردات في الرضاع لإمكان الرجال المحارم الاطلاع عليه، فلا ضرورة لانفراد النساء فيه، ولأن في إثباته زوال ملك النكاح، وإبطال الملك لا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين^(٣).

وقال ابن حجر: "ومذهب الجمهور إلى أنه لا يكفي في ذلك شهادة المرضعة، لأنها شهادة على فعل نفسها"^(٤).

٤- تقديم الشهادة على اليمين

وكان عمر يرى أن الشهادة مقدمة على اليمين، سواء أقامها صاحبها قبل أن يحلف خصمه اليمين أو بعد أن حلفها، فإذا طلب المدعي تحليف المدعي عليه اليمين على نفي دعواه، فحلفه القاضي، ثم أتى المدعي بالبينة بعد ذلك على تلك الدعوى؛ قبلت بينته، وردت اليمين^(٥). وذلك لأن البينة أقوى من اليمين، واليمين خلف عنها، ولا يُصار إلى الخلف ما لم يحصل العجز عن الأصل^(٦). ولأن قيام البينة بعد الحلف فيه دليل على كذب اليمين، فكيف يؤخذ بما قام الدليل على كذبه؟! فقال رضي الله عنه: "اليمين الفاجرة أحق أن ترد من البينة العادلة"^(٧).

وعمر رضي الله عنه بهذه السياسة يسد الباب على من تسول له نفسه التجرؤ على حلف اليمين الفاجرة متى عجز المدعي عن إحضار بينته، لأنه يعلم أن هذه اليمين لا يلتفت إليها، بل قد يعاقب عليها، إذا عاد المدعي واستطاع أن يقيم البينة على دعواه.

(١) ابن حزم: المحلى ٤٨٣/٨، ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ١٢٠.

(٢) سنن البيهقي ٤٦٣/٧.

(٣) الموصلية: الاختيار لتعليل المختار ١٤١/٢.

(٤) فتح الباري ٢٦٩/٥.

(٥) أنظر: قلعي: موسوعة فقه عمر، ص ٥٦٩.

(٦) ابن قدامة: المغني ١١١/١٢، الباز: شرح المجلة، ص ١١٧٩.

(٧) ابن قدامة: المغني ١١٠/١٢، ابن حجر: فتح الباري ٢٨٨/٥.

٥- الناس في الشهادة سواء

ويؤكد عمر رضي الله عنه تساوي الناس في أداء الشهادة دون تفضيل لشهادة واحد منهم على شهادة آخر، سواء كان حاكماً أو أميراً أو رجلاً من الرعية، فشهادة الخليفة كشهادة رجل من المسلمين سواء بسواء؛ فقال رضي الله عنه لعبد الرحمن بن عوف: أرأيت لو رأيت رجلاً قتل أو زنى أو سرق، فقال عبد الرحمن: أرى شهادتك شهادة رجل من المسلمين. فقال عمر: أصبت^(١).

ج- اليمين والشاهد

الإثبات بالشاهد واليمين هو أن يقيم المدعي شاهداً واحداً على دعواه، ويعجز عن إقامة شاهد ثان يكمل به نصاب الشهادة، فيحلفه القاضي اليمين على حقه، وتقوم هذه اليمين مقام الشاهد الثاني في إثبات حق المدعي، فيقضي له القاضي به.

وقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه قضى باليمين مع الشاهد الواحد^(٢)، وبه قال جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية وغيرهم^(٣). لما روي عن رسول الله (ص): "أنه قضى بيمين وشاهد"^(٤).

يقول الزحيلي: "والقضاء بالشاهد واليمين فيه مصلحة عامة في المحافظة على الحقوق حين لا يجد المدعي إلا شاهداً واحداً، فيكلف باليمين الموكلة إلى ضميره وإيمانه لتفصح عن صدق دعواه، ولأن اليمين تشرع عادة في حق من قوي جانبه وظهر صدقه، ولذلك جعلها الله تعالى في جانب المدعى عليه الموصوف ببراءة الذمة أصلاً، فإذا شهد رجل للمدعي فقد قوي جانبه وترجح قوله، فتجعل اليمين في جانبه مع أن الشاهد أقوى في الترجيح وغلبة الظن من البراءة الأصلية التي

(١) مصنف عبد الرزاق ٢٦٤/٨-٢٦٥، سنن البيهقي ١٠/١٤٤، ابن حزم: المحلى ٨/٥٢٣، ابن القيم: الطرق

الحكمية، ص ١٥٢، ١٥٤، وانظر: أبو يوسف: الخراج، ص ١٧٨.

(٢) ابن حزم: المحلى ٨/٤٨٩، ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ١٠٢.

(٣) أنظر الشافعي: الأم ٧/٦، ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٤٦٧، ابن قدامة: المغني ١٢/١٠، ابن القيم: الطرق

الحكمية، ص ١٠١، شرح النووي على صحيح مسلم ٤/١٢، الوشكاني: نيل الأوطار ٩/١٩٣.

(٤) صحيح مسلم ٤/١٢.

يتمسك بها المدعى عليه، وكذلك فإن الشاهد أقوى من قرينة اليد التي يستحلف صاحبها عند الإنكار، والمدعى أحد المتداعيين، فتشرع اليمين في حقه إذا رجع جانبه كالمدعى عليه"^(١).

ويقول ابن القيم منكرًا على من خالف ذلك: "ومن العجائب: رد الشاهد واليمين، والحكم بمجرد النكول الذي هو سكوت، ولا ينسب إلى ساكت قول"^(٢).. وأين الحكم بلحوق النسب بمجرد العقد، وإن علمنا قطعاً أن الرجل لم يصل إلى المرأة، من الحكم بالشاهد واليمين؟!.. وأين الحكم لمدعي الحائض بينه وبين جاره، تكون له جذوع، من الحكم بالشاهد واليمين؟! ومعلوم أن الشاهد واليمين أقوى في الدلالة والبيينة من ثلاثة جذوع على الحائض الذي ادعاه"^(٣).

د - اليمين

١- إذا عجز المدعي عن إقامة البيينة على دعواه، فيبقى له حق تحليف المدعى عليه اليمين الشرعية على نفي دعواه، فإن حلف المدعى عليه قضي بيمينه، وإن نكل قضي عليه. وهذا معنى قول عمر رضي الله عنه في كتابه لأبي موسى: "البيينة على المدعي واليمين على من أنكر"^(٤).

وقد روي أن عمر وأبي بن كعب رضي الله عنهما احتكما إلى زيد بن ثابت في نخل ادعاه أبيّ، فتوجهت اليمين على عمر، فقال زيد: اعف أمير المؤمنين، قال عمر: ولم يعف أمير المؤمنين؟ إن عرفت شيئاً استحقته بيمينني، وإلا تركته، والذي لا إله إلا هو إن النخل لنخلي وما لأبيّ فيه حق - فلما خرجا وهب النخل لأبيّ، فقيل له: يا أمير المؤمنين هلا كان هذا قبل اليمين؟ فقال: خفت أن لا أحلف فلا يحلف الناس على حقوقهم بعدي، فتكون سنة"^(٥).

(١) وسائل الإثبات ١/١٩٧-١٩٨.

(٢) إلا أن هذا قد يرد عليه: أن الحكم بالنكول عن اليمين ليس من باب نسبة قول إلى ساكت، وإنما هو من باب أن "السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان"، ولذلك اعتبر النكول عن اليمين أشبه بالإقرار بدعوى المدعي. أنظر: الباز: شرح المجلة، ص ١١٠٧، الزرقا: المدخل الفقهي ٢/٩٧٤.

(٣) الطرق الحكمية، ص ١٠٤.

(٤) أنظر تخريجه ص.

(٥) وكيع: أخبار القضاة ١/١٠٩، ابن قدامة: المغني ١١/١٦٨-١٦٩، وانظر نحو ذلك: مصنف عبد الرزاق ٨/٤١٠، سنن البيهقي ١٠/١٧٩.

وتوجيه اليمين إلى المدعى عليه إذا عجز المدعي عن إثبات دعواه، هو ما تؤكد النصوص الشرعية الصحيحة، منها قوله (ص): "لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال أموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه"^(١). وفي رواية البيهقي: "ولكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر"^(٢).

ولكن هل يقضي القاضي بمجرد نكول المدعى عليه عن الحلف، أم أنه لا بد من رد اليمين على المدعي، فإن حلف استحق ما يدعيه بيمينه، وإلا فلا شيء له؟.

تشير بعض الروايات عن عمر رضي الله عنه أنه كان يرى رد اليمين، فقد استلف المقداد بن الأسود من عثمان بن عفان سبعة آلاف درهم، فلما قضاه أتاه بأربعة آلاف. فقال عثمان: إنها سبعة آلاف. فقال المقداد: ما كانت إلا أربعة آلاف، فارتفعا إلى عمر. فقال المقداد: يا أمير المؤمنين ليحلف أنها كما يقول، ويأخذها، فقال له عمر: أنصفك. احلف أنها كما تقول وخذها، فأخذ عثمان ما أعطاه المقداد ولم يحلف، وقال: خفت أن يوافق قدر بلائ فيقال: يمين عثمان"^(٣).

وقضى رضي الله عنه برد اليمين على المدعيين في القسامة؛ إذا امتنع المدعي عليهم من الحلف"^(٤).

إلا أن ابن حزم ينفي أن يكون عمر رضي الله عنه قد أخذ برد اليمين على المدعي"^(٥).

أقول: وما الضير في رد اليمين ما دام المدعي صادقاً بما يدعيه؟! بل إن ردّها أحوط وأحفظ للحقوق، وأبعد عن التهمة والتواطؤ، وخاصة في زمننا هذا. ولأن المدعى عليه بالنكول ينقلب موقفه ضعيفاً بعد أن كان قوياً بأصل البراءة، ويتقوى موقف المدعي، والشارع شرع اليمين على من كان جانبه قوياً ولم يكتف بقوة الجانب.

(١) صحيح البخاري ٢١٣/٨، صحيح مسلم ٢/١٢.

(٢) سنن البيهقي ٢٥٢/١٠، وقال النووي في شرحه على صحيح مسلم ٣/١٢: "إسناده حسن أو صحيح".

(٣) ابن حزم: المحلى ٤٤٨/٨-٤٤٩، ابن قدامة: المغني ١١/١٦٨.

(٤) مصنف عبد الرزاق ٩/٣٨٢.

(٥) أنظر: المحلى ٨/٤٥٤-٤٥٥.

٢- ومن سياسة الفاروق رضي الله عنه فيما يتعلق باليمين باعتبارها من وسائل الإثبات؛ أنه لم يكن يجوز لمن استحقت عليه اليمين أن يمتنع عنها ورعاً. وقد رأينا في قصته مع أبي بن كعب التي تقدمت، كيف أنه حلف اليمين، فلما ثبت له الحق تنازل عنه، ولمّا قيل له: هلا كان ذلك قبل اليمين، قال: "خفت أن لا أحلف؛ فلا يحلف الناس على حقوقهم بعدي فتكون سنة"^(١).

وروي أن عمر قال مرة على المنبر وفي يده عصا: "أيها الناس لا تمنعكم اليمين من حقوقكم، فالذي نفسي بيده إن في يدي عصا"^(٢).

فاليمين شرعت وسيلة لإثبات الحقوق، والتورع عن حلفها قد يكون سبباً في ضياع الحقوق، ففيه مناقضة لقصد الشارع.

٣- وكان عمر رضي الله عنه يغلظ اليمين على بعض المتخاصمين، فيحلفهم إياها في مكان يوقع الرهبة في نفوسهم، فيكون ذلك أبلغ في الزجر والمنع من الفجور فيها. فقد استحلف رضي الله عنه رجلاً بين الركن والمقام^(٣). وحلّف مرة جماعة في الحجر^(٤). ولاعن عند منبر النبي (ص)^(٥). وسياسة تغليظ اليمين بالزمان أو المكان، ورد ما يؤيدها من النصوص الشرعية، ومن ذلك قوله تعالى: (تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله)^(٦). قال القرطبي: "الآية أصل في التغليظ في الأيمان"^(٧).

ومن السنة قوله (ص): "لا يحلف أحد على يمين أئمة عند منبري هذا، ولو على سواك أخضر، إلاّ تبوأ مقعده من النار، أو وجبت له النار"^(٨).

(١) سبق تخريجه ص.

(٢) ابن قدامة: المغني ١١/١٦٨.

(٣) سنن البيهقي ١٠/١٧٦، ابن حزم: المحلى ٨/٤٥٨.

(٤) سنن البيهقي ١٠/١٧٦.

(٥) صحيح البخاري "معلقاً" ١٣/١٥٤.

(٦) المائدة: ١٠٦.

(٧) تفسير القرطبي ٦/٣٥٣.

(٨) أخرجه: مالك في الموطأ ٢/٧٢٧، وأحمد في المسند ٣/٣٤٤، وسنن أبي داود ٣/٢٢٢، وسنن ابن ماجة ٢/٧٧٩، والحاكم في المستدرک ٤/٢٩٧ "وصححه ووافقه الذهبي"، وسنن البيهقي ١٠/١٧٦، وصححه ابن حبان. أنظر: الإحسان في ترتيب صحيحه ٦/٢٨١.

كما يشهد لذلك القياس على التعليل باللفظ أو العدد، كما في القسامة واللعان، بجامع أن كلاً منهما فيه معنى الزجر، فجاز التعليل بالزمان والمكان، بل إن التعليل بالزمان والمكان أشد في الزجر، فكان استعماله أجدر وأولى^(١).

د- الإثبات بالقرائن

القرينة: "هي كل أمانة ظاهرة تقارن شيئاً خفياً فتدل عليه. وهي مأخوذة من المقارنة بمعنى المرافقة والمصاحبة"^(٢).

ويعتبر الأخذ بالقرائن في باب القضاء من أبرز التطبيقات على السياسة الشرعية، فكثيراً ما تكون القرينة أقوى في دلالتها وأظهر للحق من البينة المعتادة، فكيف يقال عندها أن الشرع يسوغ إهمال مثل هذه البينة، ويضيع حقاً يعلم كل واحد ظهوره وحقته؟! ومن هنا وجدنا الفقهاء يعرفون البينة بأنها: "اسم لكل ما يبين الحق ويظهره، ومن خصها -كما يقول ابن القيم- بالشاهدين، أو الأربعة، أو الشاهد لم يوف مسماها حقاً، لأن البينة لم تأت قط في القرائن مراداً بها الشاهدان، وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان، مفردة ومجموعة"^(٣).

ويقول ابن القيم أيضاً: "فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه. والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة، فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها. بل قد بين سبحانه بما شرعه من طرق؛ أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأبي طريق استخراج بها العدل والقسط، فهي من الدين، ليست مخالفة له"^(٤).

ويقول كذلك: "فمن أهدر الأمارات والعلامات في الشرع بالكلية فقد عطل كثيراً من الأحكام وضيع كثيراً من الحقوق"^(٥).

(١) الزحيلي: وسائل الإثبات ١/٣٣٦.

(٢) الزرقا: المدخل الفقهي ٢/٩١٨.

(٣) الطرق الحكمية، ص ١٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١١.

(٥) المرجع السابق، ص ٧٦.

وتنقسم القرائن من حيث قوتها وضعفها في الدلالة على الأحكام القضائية إلى أنواع^(١):

١- قرائن قاطعة: بحيث تكون وحدها بنية نهائية كافية في إثبات الحكم قضاءً. ويمثل الفقهاء لهذا النوع من القرائن: كما لو شوهد رجل خارجاً من دار وهو مرتبك خائف، وفي يده سكين ملوث بالدم، ووجد في الدار شخص ذبيح يتشخّط في دمه، ولا سيما إذا عرف ذلك الرجل بعداوته للمقتول، فتكون الحالة هذه قرينة قاطعة على أن هذا الشخص هو القاتل^(٢).

٢- قرينة غير قاطعة في دلالتها، وإنما تكون دليلاً مرجحاً لما معها ومقوية له، فيعتمد عليها الفقهاء في ترجيح زعم أحد المتخاصمين حتى يثبت خلافها ببينة أقوى. كتنازع الزوجين في متاع البيت الذي يسكنانه، فكلاهما صاحب يد، فيرجح قول كل منهما فيما يصلح له^(٣).

٣- قرائن مرجوحة: فلا تقوى على الاستدلال بها، وهي مجرد احتمال وشك فلا يعول عليها في الإثبات في مجال القضاء. ومثالها: وضع اليد مع الشهادة، فتكون اليد قرينة ضعيفة لا يعول عليها^(٤).

والقرائن التي يعتمدها الفقهاء غير ملحوظة، ولذلك فهي تتعدد وتكرر بحسب العرف والعادة والعصر والتقدم العلمي. ولن نتطرق هنا إلى مشروعية القضاء بالقرائن واختلاف الفقهاء في لك وأدلتهم^(٥)، وإنما يعيننا التعرف على سياسة عمر رضي الله عنه في الاعتماد على القرائن واعتبارها من وسائل الإثبات في القضاء؛ متى انعدمت وسائل الإثبات الأخرى.

فتشير الروايات الثابتة عن عمر رضي الله عنه أنه كان يعتمدها على القرينة الظاهرة حين تكون قاطعة، في إثبات الحكم، ومن ذلك:

- (١) أنظر: الرزقا: المدخل الفقهي ٩١٩/٢.
- (٢) أنظر: ابن القيم: الطرق الحكمية، ص٦، مجلة الأحكام العدلية (م١٧٤١).
- (٣) حاشية ابن عابدين ٥٦٣/٥، ٤٧٩/٧، ابن فرحون: تبصرة الحكام ٥٧/٢، ١١٧.
- (٤) أنظر: الزحيلي: وسائل الإثبات ٤٩٤/٢.
- (٥) أنظر في ذلك: ابن القيم: الطرق الحكمية، ٧٤-٧٧، المرجع السابق ٥٠٠/٢ وما بعدها.

١- حكمه بإقامة حد الزنا على من ظهر حبلاها ولا زوج لها

فقد أخرج البخاري ومسلم عن عمر رضي الله عنه أنه قال: "إن الله بعث محمداً بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأنها وعقلناها ووعيناها، فرجم رسول الله (ص) ورجمنا بعده، وأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف.." (١).

بالخبر ظاهر في دلالاته على جعل عمر رضي الله عنه قرينة الحبل، وسيلة من وسائل إثبات الزنى على المرأة التي لا زوج لها ولا سيد، وهي في مقابل البينة -الشهود- والاعتراف، فأوجب عليها إقامة حد الزنا بمجرد ظهور الحمل (٢).

عقوبة شارب الخمر إذا فاعها أو شمته رائجتها من فيه اعتماداً على هذه القرينة الظاهرة:

فقد روي عنه رضي الله عنه كان يضرب الحد في ريح الخمر من في الرجل (٣).
كما جلد رضي الله عنه قدامة بن مظعون حد الشرب، لما شهد عليه أحد الشهود أنه رآه يتقياً الخمر (٤).

فهاتان الروايتان عن عمر رضي الله عنه تدل أولاهما على ؟؟؟؟؟؟؟؟؟ وثانيهما تدل على أنه أقام حد الشرب على من شهد عليه أنه تقياً الخمر، فاعتبرها قرينة قوية على شربه لها، لأنه لا يتصور أن يتقياً شخص شيئاً ثم يدعي أنه لم يشربه، فلا تصدق عندها دعواه.
ومثل هذا مروى أيضاً عن عثمان وابن مسعود رضي الله عنهما (٥).

- (١) صحيح البخاري ١٣٧/١٢، ١٤٤، صحيح مسلم ١٩١/١١، ١٩٢.
- (٢) أنظر: ابن رشد: بداية المجتهد ٤٤٠/٢، ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٣٤، الشوكاني: نيل الأوطار ٢٧٣/٧.
- (٣) البخاري معلقاً ٦٢/١٠، مصنف بن أبي شيبة ٥١٩/٥، ابن القيم: الطرق الحكيمة، ص ٦.
- (٤) مصنف ابن أبي شيبة ٥٢٠/٥، ٥٥٣، سنن البيهقي ٣١٥/٨-٣١٦.
- (٥) أنظر: صحيح مسلم ٢١٦/١١، سنن البيهقي ٣١٦/٨، ابن تيمية السياسة الشرعية، ص ١٤٤، وابن القيم: الطرق الحكيمة، ص ٦.

٣- إقامة الحد على التعريض بالقذف

فقد روي أن رجلين استبأ في زمان عمر رضي الله عنه فقال أحدهما للآخر: والله ما أبي بزان ولا أمي بزانية، فاستشار عمر رضي الله عنه في ذلك، فقال قائل: مدح أباه وأمه، وقال آخرون: قد كان لأبيه وأمه مدح غير هذا، نرى أن تجلده الحد. فجلده عمر الحد ثمانين^(١).

والقرينة القاطعة التي دلت على إرادة القذف في هذه الحادثة، واستبعدت أن يكون قصد المعرض مدح أبيه وأمه -كما ظن ذلك بعضهم- هي حال التخاصم والتسابب التي كانت بين المتخاصمين، وفي مثل هذا الموطن لا تقبل دعوى إرادة المدح.

ومن مجموع هذه الأخبار يثبت لنا أن سياسة الفاروق رضي الله عنه القضائية، كانت تقر مبدأ الاعتماد على القرينة القاطعة في دلالتها، وتأخذ بها وسيلة من وسائل الإثبات في الأحكام، وسواء كان ذلك في الحدود أم في غيرها من الحقوق الأخرى المتعلقة بالأموال والأبدان، لأن الاعتماد على دلالة القرينة القاطعة في إثبات أحكام الحدود -وهي التي تدرأ بالشبهات- يقتضي الاعتماد عليها في إثبات أنواع الحقوق الأخرى من باب أولى. بل إن من الشواهد العملية ما يؤكد ذلك أيضاً، ومنها ما ذكرناه سابقاً من قضائه رضي الله عنه في طلاق الفار، وهو من طلق زوجته طلاقاً بائناً دون رضاها وهو في مرض موته، أو في موقف يغلب فيه الهلاك، فكانت هذه الحالة قرينة قوية على أن المطلق أراد بهذا الطلاق أن يحرم زوجته من حقها في ميراثه، إذ أنه لو كان يقصد الخلاص من سوء العشرة الذي شرع له الطلاق، فهذا حاصل دون طلاق، لأنه في مرض الموت على باب الفراق الأبدي^(٢). ولذلك قضى عمر رضي الله عنه بتوريث مطلقته إن مات من مرضه هذا، ولو بعد انقضاء عدتها^(٣)، اعتماداً على هذه القرينة ومعاملة له بنقيض قصده السيء.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن المراد بالقطع في القرينة القضائية القاطعة؛ هو أنها تفيد غلبة الظن في دلالتها على الأمر المقترن بها، وليس القطع الذي لا يتطرق إليه احتمال أو شك مطلقاً، لأن هذا أمر غير متحقق حتى في أقوى البيئات المعتمدة شرعاً كالإقرار والشهادة، فاحتمال كذب

(١) مالك: الموطأ ٢/٨٢٩-٨٣٠، سنن البيهقي ٨/٢٥٢.

(٢) الزرقا: المدخل الفقهي ٢/٩٢٣ هامش.

(٣) أنظر: ابن عبد البر: الاستنكار ٦/٣٨٩.

المقر في إقراره يبقى قائماً، لأيما اعتبار، وكذلك الأمر في الشهادة، فاحتمال كذب الشاهد أو خطئه أو نسيانه يبقى قائماً أيضاً، ولكن لندرة هذه الاحتمالات وضعف تحققها في اتفاق شهادة شاهدين عدلين بالغين عاقلين غير متهمين في ولاء أو قرابة، اعتبرنا الشهادة حجة تثبت بها الأحكام قضاءً، فالعبرة في الحكم للغالب الشائع لا للقليل النادر. ومن ثم فقطع القرينة إذن عرفي عادي وليس عقلياً^(١).

أما إذا كانت القرينة غير قاطعة في دلالتها بحيث يقوى تطرق الاحتمال والشك إليها، فإنه لا يصح الاحتجاج بها أو الاعتماد عليها وحدها في إثبات الحكم، لأنها في هذه الحال لا تقوى على معارضة حكم الأصل، الذي يقضي ببراءة ذمة الإنسان من أي تكليف أو التزام.

ولذلك فإن عمر رضي الله عنه عزز رجلاً وجد مع امرأة غريبة عنه في ملحفتها أو في مكان مريب مظلم، ولم يبق عليه حد الزنا^(٢)، لأن مثل هذه القرينة غير قاطعة في دلالتها على وقوع جرم الزنا، فلا تكفي لإثبات الحد عليهما.

إلا أن هذا لا يمنع القاضي من الاستفادة من هذه القرائن غير القاطعة في تمحيص الوقائع والوصول إلى ما يثبتها من الأدلة القاطعة^(٣)، وكذلك في ترجيح البيّنات وتغليب حجة أحد الخصمين على حجة الآخر، لأن الحكم في هذه الأمور يرجع إلى نظر القاضي واجتهاده^(٤).

بقي أن نردّ على ما اعترض به المانعون للعمل بالقرائن على ما ورد عن عمر رضي الله عنه من أخذه بها، واعتبارها مؤثرة في بناء الأحكام، حيث قالوا:
إن رائحة الخمر أو قياها لا يكفي دليلاً على وجوب الحد، لأنه يحتمل أن يكون قد شربها مكرهاً أو مضطراً أو مخطئاً، كما يحتمل أن يكون قد تمضمض بها دون شربها أو رب شرباً له رائحة تشبه رائحة الخمر، فهذه كلها أعدار مسقطة للحد مانعة من إقامته^(٥).

(١) ومن أمثلة القرينة القاطعة عقلاً ما تقدم من قرينة متضمنة للمستحيل العقلي وهي كون الأب أصغر من ابنه سناً فيمن يدعي أبوة شخص ما، أو وجود شخص على قيد الحياة وهناك من يدعي قتله.

(٢) أنظر تخريجه ص.

(٣) يقول ابن القيم: "ولم يزل حذاق الحكام والولاة يستخرجون الحقوق بالفراصة والأمارات". الطرق الحكيمة، ص ١٩.

(٤) أنظر: ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٤٧٠.

(٥) ابن قدامة: المغني ١٠/٣٣٢، شرح النووي على مسلم ١١/٢١٩.

وكذلك الحبل؛ فقد يكون من غير زناً محقق، ويحتمل كونه من وطء إكراه أو شبهة، والحدود تسقط بالشبهات^(١).

ويجاب عن هذا [ببعض ما ذكرناه سابقاً]: من أن هذه احتمالات نادرة، وهي لا تصلح لدفع الأدلة القاطعة التي تفيد غلبة الظن ونقضها، ما لم يثبت أحدها بوجه قاطع أيضاً. وهذه الاحتمالات كما ترد على القرينة القاطعة فإنها ترد على أقوى الأدلة الشرعية الأخرى، فقد يقع الإقرار تحت رغبة أو رهبة، وقد يشهد الشهود زوراً أو خطأ، مع أن الظاهر من شهادتهم الصحة والسلامة والصدق، فاحتمال الضعف في القرائن ليس خاصاً بها، وهذا الاحتمال في القرائن القاطعة لا يزيد عما يعترى الشهادة والإقرار^(٢).

يقول ابن تيمية في وجوب الحد على المرأة إذا وجدت حبل، ولم يكن لها زوج ولا سيد ولم تدع شبهة في الحبل: "وهذا هو المأثور عن الخفاء الراشدين وهو الأشبه بأصول الشريعة، وهو مذهب أهل المدينة، فإن الاحتمالات النادرة - كأن تكون حبلت مكرهة، أو بتحمل، أو بوطء شبهة - لا يلتفت إليها، كاحتمال كذبها، وكذب الشهود"^(٣).

يقول ابن القيم: "وكان الظن المستفاد من ذلك لا يقصر عن الظن المستفاد من شهادة البينة، واحتمال الغلط وعداوة الشهود"^(٤).

ولذلك فإذا ادعى المقر الإكراه أو النسيان أو الجهل أو شبهة من الشبهات الأخرى، أو طعن المشهود عليه في الشهود، وقام كل منهما بإثبات ذلك، أو كان واقع الحال يصدقه، فإن الحاكم يسقط هذا الإقرار ويرد تلك الشهادة، ويدراً الحد عنهما^(٥). والحال ذاتها تسري على القرائن القاطعة فإذا رجح ضعفها أو قوي جانب الاحتمال فيها سقط الاستدلال بها.

(١) ابن قدامة: المغني ١٠/١٩٣، الوشكاني: نيل الأوطار ٧/٢٧٣.

(٢) أنظر: الزحيلي: وسائل الإثبات ٢/٥١٠.

(٣) السياسة الشرعية، ص ١٣٤.

(٤) إعلام الموقعين ٩/٣.

(٥) وهو ما سيأتي التذليل عليه من الوقائع العملية عن عمر رضي الله عنه في فصل العقوبات التالي - بإذن الله

تعالى -.

و - علم القاضي

تشير أكثر الروايات^(١) عن عمر رضي الله عنه أنه لم يكن يجيز للقاضي أن يقضي ف المسائل بمجرد علمه، دون أن تقوم بذل عنده ببينة، وسواء كان ذلك في الحدود أم في غيرها من الحقوق الأخرى. فجاء في كتابه رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري: "إن الله تولى منكم السرائر ودرأ بالبينات والأيمان"^(٢). ومعنى هذا أنه ليس للقاضي أن يعتمد في حكمه على غير البينات.

وفي المحلى: أن عمر اختصم إليه في شيء يعرفه، فقال للطالب: "إن شئت شهدت ولم أقض، وإن شئت قضيت ولم أشهد"^(٣). وفي هذا دلالة واضحة أنه رضي الله عنه لم يجز القضاء بعلمه.

ويؤكد هذا أيضاً ما روي من قوله رضي الله عنه لعبد الرحمن بن عوف: أرأيت لو كنت أنت القاضي والوالي، ثم أبصرت إنساناً على حد، أكنت مقيماً عليه الحد؟ قال: لا حتى يشهد معي غيري، قال: أصبت، ولو قلت غير ذلك لم تجد^(٤).

وهذا الذي ذهب إليه عمر رضي الله عنه من عدم جواز قضاء القاضي بعلمه؛ هو ما تؤيده النصوص الشرعية الصحيحة التي يمكن الرجوع إليها في مظان بحث هذه المسألة^(٥). وبه قال جمهور الفقهاء من المالكية والحنابلة والشافعية في قول، وعليه المتأخرون من الحنفية، وهو المروي عن شريح والشعبي والأوزاعي واسحق وأبي عبيد وغيرهم^(٦).

ولا شك أن القول بجواز قضاء القاضي بعلمه، يفتح ذريعة لقضاء السوء لأخذ الرشا، وإنزال الأحكام الجائرة بخصومهم أو من يتحاملون عليهم، وتجعل الصاحين منهم في موضع التهمة والظلم.

(١) سبق تخريجه ص.

(٢) هناك روايات أخرى استدل بها على قضائه بعلمه أخبرنا عنها لضعف دلالتها على ذلك.

(٣) ابن حزم: المحلى ٥٢٣/٨، وانظر ابن قدامة: المغني ٤٠١/١١، ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ١٥٢.

(٤) مصنف ابن أبي شيبة ٥٤٥/٥.

(٥) أنظر في ذلك: ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ١٥٠-١٥٥، وسال الإثبات ٥٦٦م وما بعدها.

(٦) ابن رشد: بداية المجتهد ٤٧٠/٢، ابن قدامة: المغني ٤٠٠/١١، ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ١٥١، ١٥٢، حاشية ابن عابدين ٤٢٣/٥، الشوكاني: نيل الأوطار ١٩٧/٩.

في أحكامهم، وهي مفسدة أعظم بكثير من ضياع بعض الحقوق التي لا بينة فيها إلا علم القاضي^(١)، ومع ذلك فإن للقاضي في هذه الحال أن يكون شاهداً على ما علمه من حق، دون أن يقضي هو فيه -كما رأينا من خبر عمر رضي الله عنه السابق-.

يقول ابن القيم: "ولو فتح هذا الباب -ولا سيما لقضاة الزمان- لوجد كل قاض له عدوً السبيل إلى قتل عدوه ورجمه وتفسيقه، والتفريق بينه وبين امرأته، ولا سيما إذا كانت العداوة خفية، لا يمكن عدوه إثباتها، وحتى لو كان الحق هو حكم الحاكم بعلمه، لوجب منع قضاة الزمان من ذلك"^(٢).

ويقول مصطفى الزرقا: "في أصل المذهب الحنفي وغيره أن القاضي يقضي بعلمه الشخصي في الحوادث، أي أن علمه بالوقائع المتنازع فيها يصلح مستنداً لقضائه، ويغني المدعي عن إثبات مدعاه بالبينة، فيكون علم القاضي بواقع الحال هو البينة، وفي ذلك أفضية ماثورة عن عمر وغيره، ولكن لوحظ فيما بعد أن القضاة قد غاب عنهم الفساد والسوء وأخذ الرشا، ولم يعد يختار للقضاء الأوفر ثقة وعفة وكفاية، بل الأكثر تزلفاً إلى الولاة وسعياً في استرضائهم وإحافاً في الطلب؛ لذلك أفتى المتأخرون بأنه لا يصح أن يقضي القاضي بعمله الشخصي في الوقائع، بل لا بد أن يستند قضاؤه إلى البيّنات المثبتة في مجلس القضاء"^(٣).

فمنع القاضي من القضاء بعلمه؛ فيه ترجيح لجانب المصلحة، وارتكاب لأخف الضررين، وبهذا يكون وجه السياسة في ذلك ظاهراً.

-
- (١) فقضاء القاضي بعلمه هو ما يقتضيه حكم القياس، لأن علم القاضي بما سمعه أو رآه يفيد القطع واليقين، وهو أولى وأقوى من خبر الشاهدين الذي يفيد غلبة الظن، وإنما منع منه سداً للذريعة.
- (٢) الطرق الحكمية، ص ١٥٤.
- (٣) المدخل الفقهي ٢/٩٢٨-٩٢٩.

الباب الأول

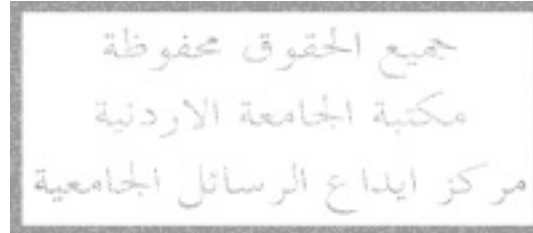
رئيس مجلس إدارة الشركة

ويشتمل ثلاثة فصول:

الفصل الأول: تعريف السياسة الشرعية ومفهومها وأهميتها عند عمر بن الخطاب.

الفصل الثاني: مصادر السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب.

الفصل الثالث: متابع عمر بن الخطاب في الأهمية والإدراك من التفرغ الشرعية.



الممثل الأول

تعمير بنك السيولة الشريفة روتكرودا روجالاندا

مفتد مور بين الخطاب

رنيذرة ثلاثة مياست:

المبعت الأول: تمريذف الياستة التروحية لفة رونيذ، اسطوخ الاقتباس،
 جميع الحقوق محفوظة
 المبعت الثاني: مشورور الياستة التروحية لفة رونيذ،
 مكتبة الجامعة الاردنية
 المبعت الثالث: جياكاث الياستة التروحية لفة رونيذ،
 مركز ايداع الترسناتل الجامعية

المبحث الأول

تعريف السياسة الشرعية لغة وفي اصطلاح الفقهاء

أولاً: تعريف السياسة الشرعية لغة:

السياسة لغةً: مصدر من ساس الأمر، يسوسه، سياسة: إذا قام به ودبره. وسوسه القوم: إذا جعلوه يسوسهم.

ويقال: ساس الرعية سياسة: أي قام بتدبير أمورهم. وفي الحديث الشريف: "كان بنو إسرائيل تسوسهم أنبياءهم"^(١). أي يتولون أمورهم، كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية.

والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه. والقائم بذلك يسمى سائساً، والجمع ساسة وسؤاس^(٢).

والسياسة أيضاً: فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها. والسؤس: الرياسة.

وساس الطعام، يسأس سؤساً: إذا وقع فيه السؤس^(٣).

وهي بذلك كلمة عربية أصيلة ورد ذكرها في جميع معاجم اللغة، خلافاً لما ادعاه بعضهم من أنها غير عربية^(٤)، ويدل على ذلك أيضاً ذكرها في كلام العرب شعراً ونثراً قبل الإسلام، كما في قول الحطيئة:

لقد سؤست أمر بنيك حتى تركتهم أدق من الطحين^(٥).

وذكرها في بعض الأحاديث النبوية في صدر الإسلام، كما في الحديث السابق وغيره.

(١) صحيح البخاري ٤٩٥/٦.

(٢) انظر: ابن منظور: لسان العرب ١٠٨/٦، الزبيدي: تاج العروس ١٥٧/١٦، ١٥٩، المعجم الوسيط ٤٦٤/١.

(٣) ابن منظور: لسان العرب ١٠٧/٦، الزبيدي: تاج العروس ١٥٥/١٦.

(٤) نقل ذلك: المقرئ في المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ٢٢٠/٢.

(٥) ابن منظور: لسان العرب ١٠٨/٦.

الشرعية لغة^(١): مأخوذة من لفظ "شَرَعَ": بمعنى بيّن وسنّ. والشرعية والشرع والمشرّعة: الموضع الذي يُتحدّر إلى الماء منه، وهي موضع الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون.

وهي أيضاً ما سنّ الله لعباده من الدين، وأمر به، كالصوم والحج وسائر أعمال البر، ومنه قوله تعالى: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك﴾^(٣). وهذا المعنى راجع في حقيقته إلى المعنى الأول.

ولا شك أن هذا المعنى الأخير؛ هو المقصود من وصف السياسة عند الفقهاء بأنها شرعية، بمعنى أن تكون نازلة على أحكام الشرع، مقيدة بشروطه، محققة لمقاصده.

ثانياً: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء:

يستحسن في تناولنا لهذا المبحث -من خلال استقراءنا لمفهوم السياسة الشرعية عند علماء الإسلام وفقهائهم قديماً وحديثاً- أن نقوم بتقسيمه على النحو التالي:

القسم الأول: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء المتقدمين.

القسم الثاني: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء المعاصرين (المحدثين).

القسم الأول: تعريفها عند الفقهاء المتقدمين:

لقد ورد تعريف السياسة الشرعية عند الأقدمين من الفقهاء على معنيين: معنى عام: بحيث ترد في جميع المجالات ولا تقتصر على مجال معين، ومعنى خاص.

تعريفها بالمعنى العام:

عرفت السياسة الشرعية بمعناها العام بتعريفات عدة:

١- نبدأ بتعريف فقهاء الحنفية، حيث عرفها ابن نجيم بقوله: "السياسة: فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"^(٤).

(١) ابن منظور: لسان العرب ١٧٦/٨، الزبيدي: تاج العروس ٢٥٩/٢١.

(٢) الجاثية: ١٨.

(٣) الشورى: ١٣.

(٤) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ١١/٥.

- ٢- وعرفها الجبرمي من الشافعية بقوله: "إصلاح أمور الرعية، وتدبير أمورهم"^(١).
- ٣- أما من الحنابلة فيعرفها ابن عقيل بقوله: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحى"^(٢).

تعقيب على هذه التعريفات:

- ١- يلاحظ على هذه التعريفات جميعها أنها اعتبرت السياسة الشرعية شاملة لجميع مناحي الحياة، فهي لم تقصرها على جانب معين أو مجال خاص من مجالات التشريع، وهي بذلك تشمل النواحي الاقتصادية والسياسة والإدارية والاجتماعية والعسكرية والأمنية للدولة، كما تشمل جانب العقوبات والمعاملات والقضاء، وغيرها من الجوانب الأخرى.
- ٢- أن بعض هذه التعريفات نصت صراحة على صفة الشخص الذي يحق له القيام بأمر السياسة الشرعية، وهو من له صفة الإلزام، الحاكم أو من ينوب عنه، كما هو ظاهر من تعريف ابن نجيم. وبعضها وإن لم يذكر ذلك صراحة إلا أنه أوحى به إيحاءً؛ كما في تعريف الجبرمي، لأن إصلاح أمور الرعية وتدبير شؤونهم إنما يكون من قبل الراعي عليهم.
- كما أن بعضها لم يذكر ذلك صراحة ولا دلالة؛ كتعريف ابن عقيل، حيث جعل الأمر عاماً يدخل فيه من ليس له صفة الإلزام، كالمفتي والواعظ ونحوهما.
- ٣- إن المقصود في قول ابن نجيم في التعريف "لمصلحة يراها": أي يراها من منظور شرعي؛ لأن تصرفات الإمام أو الحاكم مقيدة بمبادئ الشرع ومقاصده العامة، ويدل على ذلك قوله بعدها: "وإن لم يرد بذلك دليل جزئي"، أي دليل خاص من المشرع، بل يكفي أن يعتمد على روح التشريع وقواعده العامة^(٣).
- ٤- أن عبارة "ما كان فعلاً" عند ابن عقيل، وعبارة "فعل شيء" عند ابن نجيم، تشملان كل إجراء أو تنظيم أو تصرف فعلي، يجلب مصلحة أو يدرأ مفسدة^(٤).

(١) حاشية الجبرمي على منهج الطلاب ١٧٨/٢.

(٢) ابن القيم: الطرق الحكيمة، ص ١١.

(٣) انظر: الرفاعي: السياسة الشرعية عند ابن قيم الجوزية، ص ٣٤.

(٤) انظر: الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٨٩.

٥- أن أدق هذه التعريفات وأشملها؛ تعريف ابن نجيم، حيث بين أن السياسة الشرعية بمفهومها العام تكون شاملة لجميع مناحي الحياة، وبين صفة الشخص الذي يحق له ممارستها، وهو الحاكم أو من ينوب عنه ممن يكون له صفة الإلزام.

٦- أن فقهاء المالكية -حسب اطلاعي- لم أجد منهم من تطرق لتعريف السياسة الشرعية بمعناها العام أو مفهومها الشامل، وإن من عرفها منهم كان يقصرها على معناها الخاص في موضوع العقوبات أو طرق الإثبات -كما سنرى-، وربما يعود هذا لتوسعهم أكثر من غيرهم في الأخذ بالمصالح المرسلة، واعتبارها دليلاً شرعياً في كثير من الأحكام، فكان الحديث عن المصالح عندهم يغني عن الحديث عن السياسة الشرعية بمفهومها العام، وشاملاً له؛ لأن هدف السياسة الشرعية ومقصودها الأعظم تحقيق مصالح الخلق.

٧- يظهر من خلال هذه التعريفات أن مقصود السياسة الشرعية والغاية منها؛ إصلاح أمور الناس بجلب منافعهم ودرء المفاسد عنهم في جميع الأحوال، سواء ورد بذلك دليل خاص، أو لم يرد به، دليل ما دام أن ذلك لا يتنافى مع مقاصد الشرع وقواعده العامة.

تعريفات أخرى للسياسة الشرعية أقرب إلى معناها العام:

إن هناك تعريفات أخرى للسياسة الشرعية عند العلماء المتقدمين، نذكر منها:

١- تعرف ابن عابدين لها بقوله: "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة"^(١).

وقد ذكر هذا التعريف ذاته أبو البقاء الكفوي في كتابه الكليات^(٢).

وهو تعريف عام يصدق على السياسة الشرعية وغيرها من طرق الإرشاد، فيدخل فيه عمل المفتي والداعية والمصلح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرهم ممن لا يكون لهم صفة الإلزام.

٢- وعرفها النسفي بقوله: "هي حياطة الرعية بما يصلحها لطفاً وحنفاً"^(٣).

(١) حاشية ابن عابدين "رد المحتار إلى الدر المختار" ٢٠/٦.

(٢) انظر: ص ٥١٠.

(٣) طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، ص ٣٣٢.

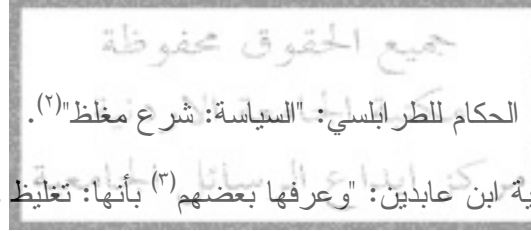
ويلاحظ على تعريفه أنه شمل وسائل ممارسة السياسة الشرعية من اللطف والعنف، أو اللين والقسوة.

٣- وعرفها المقريري بقوله: "القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال"^(١).

وهو كما يظهر تعريف عام لا يصدق بدقة على حقيقة السياسة الشرعية، وهو أشبه ما يكون ببيان وظيفة المحتسب، أو الغاية من نظام الحسبة في الدولة المسلمة.

تعريف السياسة الشرعية بالمعنى الخاص:

ونقصد بذلك حصر السياسة الشرعية في جانب واحد من جوانبها، أو قصرها على مجال معين من مجالات التشريع؛ كالجنايات وطرق الإثبات. وأكثر من عرفها بهذا المعنى فقهاء الحنفية:



- فجاء في معين الحكام للطرابلسي: "السياسة: شرع مغلط"^(٢).

- وجاء في حاشية ابن عابدين: "وعرفها بعضهم^(٣) بأنها: تغليظ جناية^(٤) لها حكم شرعي، حسماً لمادة الفساد".

وعقب على ذلك بقوله: "وقوله: "حكم شرعي" معناه: أنها داخلة تحت قواعد الشرع، وإن لم ينص عليها بخصوصها، فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان؛ على حسم مواد الفساد، لبقاء العالم".

ثم قال: "والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان"^(٥).

- ومن المالكية عرفها ابن فودي بقوله: "هي رعي مصالح العباد، ودرء المفاصد بالكشف عن المظالم، بأداب تبين الحق، كالحكم بالقرائن من غير إقرار ولا بينة، وأخذ أهل الشر بالتهم وبتهديد الخصم"^(١).

(١) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ٣/٣٨٣.

(٢) معين الحكام، ص ١٦٩.

(٣) وهو: البابرّي. انظر له: شرح العناية على الهداية "مع شرح فتح القدير" ٥/٤٢٤.

(٤) والمراد هو العقوبة، فهو مجاز علاقته السببية؛ لأن الجناية إذا كانت غليظة غلظت العقوبة عليها بسبب ذلك.

(٥) حاشية ابن عابدين ٤/١٥.

ويلاحظ من هذا التعريف أنه قصر السياسة الشرعية على وسائل الإثبات، وطرق التوصل إلى المظالم، مع أن السياسة الشرعية في حقيقتها لا تقتصر على هذا الجانب فقط، ومن ثم فليس هذا التعريف جامعاً.

وكذلك فعل ابن فرحون في كتابه "تبصرة الحكام"، فقد عرف السياسة الشرعية بأنها: "الطريق التي يتوصل بها إلى الحق". وخص ذلك فيما يفعله الحاكم بقصد الردع والزجر عن المظالم، من تغليظ العقوبة عليها، والحكم فيها بالقرائن .. إلى أن قال: "والولاية السياسية: هي ولاية الكشف عن المظالم"^(٢).

ويلاحظ على هذه التعريفات جميعها أنها قصرت السياسة الشرعية على جانب واحد من جوانب التشريع، وهو جانب الجنايات بتغليظ العقوبة عليها وطرق إثباتها. غير أن قصر السياسة الشرعية على هذا الجانب فقط، يمثل حصراً لها في نطاق ضيق محدود، يتنافى مع المفهوم العام للسياسة الشرعية التي تدخل في جميع مجالات الحياة الأخرى، هذا فضلاً عن أن السياسة قد تكون بغير تغليظ العقوبة، أو بغير العقوبة أصلاً، فقد تكون بتخفيف العقوبة أو تأجيلها أو إسقاطها، متى وجدت موجبات شيء من ذلك^(٣).

ومن ذلك: أن النبي ﷺ قد نهى عن قطع الأيدي في الغزو^(٤)، خشية أن يترتب عليه ما هو ضرر أكبر، أو مفسدة أرجح، وهي لحاق المحكوم عليه بدار العدو هرباً من العقوبة، فيرتد، أو أن يمتلئ قلبه بالحق إذا طبقت عليه، فينقلب عيناً (جاسوساً) على المسلمين لصالح العدو؛ وفي هذا ضرر بالغ بالأمة كافة^(٥).

كما أن النبي ﷺ قد امتنع عن قتل المنافقين الذين أظهروا النفاق، وآذوه عليه الصلاة والسلام، وآذوا جماعة المسلمين، مع أنه ﷺ كان يعرفهم بأعيانهم؛ وذلك خوفاً من أن يفضي هذا إلى مآل أشد ضرراً من ضرر الإبقاء عليهم، وهو صدّ الكثير من الأعراب عن دخول

(١) ابن فودي: ضياء السياسات، ص ٧٥.

(٢) تبصرة الحكام ١١٠/٢.

(٣) انظر: دده أفندي: السياسة الشرعية، ص ٥٩-٣.

(٤) سنن الترمذي ٥٣/٤ وقال: "حديث غريب"، سنن أبي داود ١٤٢/٤، سنن النسائي ٩١/٨ وقال: في "السفر"

بدل "الغزو"، وصححه الألباني. انظر: مشكاة المصابيح: للتبريزي ١٠٦٨/٢.

(٥) انظر: إعلام الموقعين ٥/٣، الدريني: المناهج الأصولية، ص ٦٢٨.

الإسلام، حيث إنهم لا يعلمون سبب قتل النبي ﷺ لهؤلاء المنافقين، فيأخذون بمجرد الظاهر، ويقولون -كما أخبر النبي ﷺ-: "إن محمداً يقتل أصحابه"^(١).

القسم الثاني: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء المعاصرين:

بدراسة فقه السياسة الشرعية عند الفقهاء المعاصرين، نجده أكثر وضوحاً ونضوجاً واستقلالاً منه لدى الفقهاء الأقدمين؛ وذلك بسبب العناية المتأخرة بهذا العلم، والتي اقتضتها تطورات الحياة، وتبدل الظروف والأحوال. ولذلك وجدنا معظم تعريفاتهم للسياسة الشرعية أكثر دقة وانضباطاً وشمولاً من تعريفات الأقدمين لها. ونذكر من هذه التعريفات:

١- تعريف الزلباني، بأنها: "علم يبحث فيه عن التصرف في الشؤون المشتركة، بمقتضى الحكمة على وجه لا يخالف ما جاء به الرسول ﷺ، وإن لم يقم على كل تصرف دليل جزئي".

والشؤون المشتركة هي العلاقات العامة سواء أكانت بين أفراد الأمة الواحدة، أم بين الأمة والأمم الأخرى^(٢).

ويظهر من تعريفه للسياسة الشرعية أنه يعتبرها علماً قائماً بذاته، له أسسه وقواعده الخاصة به.

٢- ويعرفها عبد الوهاب خلاف، بأنها: "تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح، ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين"^(٣).

وهو يبين في تعريفه أن السياسة الشرعية تتطلب اجتهاداً يراعي الظروف والواقع، ويكون منفقاً مع روح الشريعة، وإن خالف اجتهاد الفقهاء في بعض المسائل والجزئيات.

٣- وعرفها عبد الرحمن تاج، بقوله: "هي الأحكام الشرعية التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب أو السنة"^(٤).

(١) صحيح البخاري ٤/١٢٧-١٢٨، صحيح مسلم ٢/٧٦٢.

(٢) الزلباني: مذكورة في مادة السياسة الشرعية، ص ١٨.

(٣) خلاف: السياسة الشرعية، ص ١٥.

(٤) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص ١٠.

٤- ويعرفها الدريني بقوله: "تعهد الأمر بما يصلحه"^(١).

وهو تعريف مجمل أشبه بالمعنى اللغوي لها.

أو هي: "تدبير الأمر في الأمة داخلياً وخارجياً تدبيراً منوطاً بالمصلحة"^(٢). ويقصد بالمصلحة هنا: المصلحة المعتمدة شرعاً، التي لا تتعارض مع قواعد الشريعة العامة وأصولها الكلية.

أو هي: "الأحكام التي تدبر بها شؤون الأمة ومرافق الدولة، وتحقق مصالحها، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة وقواعدها العامة"^(٣).

ويلاحظ على هذه التعريفات أنها تدرجت من الإجمال إلى التفصيل، حتى انتهت إلى التعريف الأكثر دقة وانطباقاً على مفهوم السياسة الشرعية.

٥- وعرفها محمد نعيم ياسين، بأنها: "تدبير الإمام المسلم بنفسه أو بنبأ عنه شؤون الرعية المشتركة على مقتضى مقاصد الشريعة العامة"^(٤).

٦- أما عبد العال عطوة فيعرفها بأنها: "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال"^(٥).

ويفهم من تعريفه أنه قصر السياسة الشرعية على ما لم يرد فيه نص خاص، مع أن السياسة الشرعية بمفهومها العام تشمل ما ورد فيه نص تشريعي أيضاً من حيث فهمه وكيفية تطبيقه.

٧- وأخيراً نذكر تعريف عبد الفتاح عمرو للسياسة الشرعية، بقوله: "هي مجموعة الأوامر والإجراءات الصادرة عن مختص شرعاً، والتي تطبق من خلالها أحكام الشريعة الإسلامية، فيما لا نص فيه على المحكومين، بشروطها المعتمدة"^(١).

(١) خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١٢.

(٣) محاضرات في السياسة الشرعية لطلبة الدكتوراه في الجامعة الأردنية لسنة ٢٠٠٠م.

(٤) ياسين: مذكرة في السياسة الشرعية "مخطوط"، ص ٤. (نقلاً عن: منصور: السياسة الشرعية وقواعدها فيما لا نص فيه، "بحث منشور في مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، العدد ٢، سنة ١٩٩٨م، ص ٤٠٩").

(٥) عطوة: مذكرة في نظام الحكم، ص ١٤ (نقلاً عن القرشي: أوليات الفاروق السياسية، ص ٥١).

ويتجه عليه ما يتجه على التعريف السابق له من قصره السياسة الشرعية على ما لا نص فيه.

ومن خلال ما تقرر من تعريفات للسياسة الشرعية يمكننا القول:

١- بأن المعنى اللغوي الأشهر استعمالاً للسياسة، يدور حول القيام على الشيء وتدبيره بما يصلحه، وهو المعنى ذاته الذي عناه الفقهاء تقريباً؛ باستخدامهم لفظ السياسة، ذلك أن الإمام يقوم على إصلاح شؤون الرعية وتدبير أمورها، بما ينفعها في دينها ودنياها.

٢- وأن الفقهاء المتقدمين يعرفون السياسة الشرعية على معنيين: معنى عام، يقصدون به جميع التصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة المشتركة في نظمها الداخلية والخارجية. ومعنى خاص: يقصدون به تغليظ العقوبات زجراً لأصحابها، وحسماً لمادة الفساد، وقضاءً على أسباب الشر في المجتمع. فهي بهذا المعنى محصورة في جانب العقوبات على الجنايات، وطرق إثباتها من الناحية القضائية.

٣- وأن تعريفات الفقهاء المعاصرين كانت أكثر دقة وانضباطاً وشمولاً لمفهوم السياسة الشرعية منها عند الفقهاء المتقدمين، كما أنها لم ترد عندهم إلا على معنى واحد هو معناها العام، ولم يقصروها على الجنايات أو طرق الإثبات.

٤- وأن وصف السياسة بكونها شرعية يعني أن تكون متفقة مع روح الشرع، نازلة على أصوله الكلية، محققة لمقاصده الأساسية، وإلا فهي سياسة وضعية لا اعتبار لها.

٥- وأن الفقهاء جميعهم وخاصة المتقدمين منهم؛ متفقون على العمل بأحكام السياسة الشرعية في الجملة، وإن اختلف اجتهادهم في تطبيق ذلك على بعض الفروع، تبعاً لاختلافهم في تحقيق المناط.

وإن ما ورد عن الإمام الشافعي -تقلاً عن ابن عقيل- من قوله: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع"^(٢)، ليس هو من قبيل إنكار العمل بالسياسة الشرعية، بل هو من باب تقييد أحكام السياسة الشرعية بأن تكون موافقة للشرع حتى تكون معتبرة، وهذا ما لا يختلف مع الشافعي فيه أحد من الفقهاء، وإلا فكيف يصدق عليها أنها شرعية وتتميز عن غيرها من السياسات الأخرى، إن لم تكن كذلك؟!.

(١) عمرو: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، ص ٢٤.

(٢) ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ١٠.

يقول غالب القرشي: "وما نقل من خلاف عن بعض فقهاء الشافعية فإنه في الحقيقة ليس خلافاً، حيث إنهم لم ينكروا العمل بها، ولكنهم قالوا: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع"، وغيرهم يوافقهم في هذا، فإنهم جميعاً يشترطون أن يكون الحكم المعتبر في السياسة الشرعية موافقاً لروح الشريعة ومبادئها، ومعتمداً على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية"^(١).

ويؤكد هذا أن فقهاء الشافعية كانوا يقولون بكثير من الأحكام التي تعتبر من قبيل العمل بالسياسة الشرعية، وإن لم ينطقوا بذلك صراحة.

ويذكر ابن القيم أن الشافعي رحمه الله - اعتبر قرائن الأحوال في أكثر من مائة موضع^(٢). والأخذ بالقرائن يعتبر نوعاً من السياسة.

كما أن الشافعية على التحقيق يؤيدون الأخذ بالمصلحة، ويبنون عليها الكثير من أحكامهم التي لا نص فيها ولا إجماع ولا قياس، والعمل بالسياسة الشرعية غاية تحقيق المصالح ودرء المفسد.

يقول العز بن عبد السلام: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"^(٣).

فالعز بن عبد السلام يرى أن المصلحة أساس التشريع السياسي فيما لا نص فيه ولا إجماع ولا قياس خاصاً^(٤).

وأخيراً يقول عبد الفتاح عمرو: "أما فقهاء الشافعية فإنهم يعبرون عن السياسة الشرعية بالمصلحة ويجعلونها مرادفة لها، وإن لم يسموها سياسة، إلا أنهم يُخصّون ذلك فيما ترك الشارع تقديره للإمام أو من في حكمه .."^(٥).

(١) أوليات الفاروق السياسية، ص ٥٧.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ٤/٣٧٨.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢/١٨٩.

(٤) انظر: الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٩٤.

(٥) السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، ص ٢٠.

٦- أن السياسة الشرعية العادلة القائمة على الاجتهاد في استنباط الحلول، والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر، بمشاركة أهل الخبرة والتخصص العلمي في شؤون الحكم- ليست مخالفة لما جاء به الشرع، بل هي موافقة له، وجزء من أجزائه، لأنها تقوم على مقاصد الشرع الأساسية، وروحه العامة من إقامة الحق وتحقيق العدل والمصلحة^(١).

جاء في معين الحكام: "السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشريعة توجب المصير إليها، والاعتماد عليها في إظهار الحق. وهي باب واسع تضل فيه الأفهام، وتنزل فيه الأقدام، وإهماله يضيع الحقوق ويعطل الحدود ويجري أهل الفساد، ويعين أهل العناد"^(٢).

٧- أن السياسة الشرعية تضع بين يدي ولي الأمر سلطة تقديرية واسعة، لتصريف شؤون الدولة حسب ما يقتضيه العدل والمصلحة، شريطة ألا يخالف روح التشريع العامة ومقاصده الأساسية، ولو لم يرد بهذه النظم والإجراءات نص خاص لكل منها، ولا انعقد عليه إجماع، ولا شهد له قياس ورد في نظيره عيناً^(٣).

٨- أن السياسة الشرعية تقوم على قواعد ثابتة ومفاهيم كلية تحفظها من الظلم والانحراف، خلافاً للسياسات الوضعية، التي لا ترتبط بمثل هذه المفاهيم، بل هي متروكة لتقدير العقول البشرية، والأهواء والمصالح الشخصية، أو الأعراف الموروثة، ولذلك فهي تفتقر في معالجة القضايا والمسائل إلى النسق التشريعي المنسجم، الذي يوازن بين المصالح، ويوفق بين المتعارض منها، من خلال زمرة تشريعية موحدة.

٩- أن هناك من الفقهاء المتقدمين من ألف كتباً مستقلة في السياسة الشرعية، كابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، وتلميذه ابن القيم في كتابه "الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية"، إلا أنهما لم يذكرتا تعريفاً واضحاً للسياسة الشرعية، مما يدل على أن أمثال هؤلاء الفقهاء كانوا لا يرون في السياسة الشرعية شيئاً غريباً عن النهج التشريعي لهذا الدين، أو غائباً عن ذهن المجتهدين والمشرعين حتى يحتاج إلى الكثير من البيان والتعرف به؛ ولذلك انصب جهدهما في مؤلفيهما على بيان طرق السياسة

(١) انظر: الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٩٠، وابن القيم: الطرق الحكيمة، ص ١١-١٢.

(٢) الطرابلسي: معين الحكام، ص ١٦٩.

(٣) الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٨٩.

الشرعية ووسائلها، ومجالات تطبيقها، سواء في الولايات بعمومها، أو في الأموال السلطانية ومسائل القضاء، أو في العقوبات وطرق الإثبات.

المبحث الثاني

مفهوم السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب

معلوم أن فقه السياسة الشرعية لم يظهر بوصفه علماً مستقلاً له حدوده وضوابطه إلا في العصور المتأخرة لدى فقهاء الإسلام، وعندما دعت الحاجة إلى ذلك، فهو علم لم يتحدث عنه الصحابة رضوان الله عليهم، ولا الفقهاء الأوائل بهذا الشكل المستقل الذي عرف به فيما بعد، وتحددت أطره ومعالمه، ولكن هذا لا يعني أنه لم يكن فقهاً ممارساً عملياً من قبل الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم، لأن هذا الفقه -كما أشرنا- هو جزء لا يتجزأ من شريعة الإسلام المرنة، الصالحة لكل زمان ومكان، وإن غياب المصطلح قديماً لا يعني بالضرورة غياب المضمون.

ولهذا فإنه لم يؤثر تعريف نظري محدد للسياسة الشرعية عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وإنما يمكننا أن نستخلص مفهومها لديه من خلال ممارساته الفعلية، وأقواله المأثورة عنه في مختلف الميادين والمجالات.

وقبل أن نستخلص مفهوم السياسة الشرعية عند الفاروق سنحاول أن نبين أهم السمات الرئيسية للسياسة الشرعية عنده:

- فالفاروق رضي الله عنه يرى أن الإمام هو المسؤول مسؤولة كاملة عن رعيته في مختلف الميادين ومجالات الحياة الدينية والدنيوية؛ فهو الذي يدبر أمورهم، ويدير شؤونهم دائماً؛ ليحقق مصالحهم المشروعة ويصل بهم إلى بر الأمان. وأن هذا التدبير يأخذ صوراً وأشكالاً متعددة تكيفاً مع الظروف والأحوال المتغيرة. وأن فساد الإمام يعني بالضرورة فساد الرعية وفوات مصالحهم. فيقول رضي الله عنه: "إن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم"^(١).
- يرى الفاروق أن السياسة الشرعية شاملة بمفهومها لجميع مناحي الحياة: السياسية، والإدارية، والاقتصادية، والاجتماعية، والعسكرية، والأمنية، والقضائية، والعقابية،

(١) ابن سعد: الطبقات ٣/٢٩٢.

وغيرها من المجالات الأخرى، ولا يجوز حصرها في جانب واحد أو نطاق محدود، كما يفهم من تعريف بعض الفقهاء لها حين حصرها في الجنايات أو طرق الإثبات في القضاء. وهو ما سيظهر لنا بجلاء من خلال الباب الثاني من هذه الدراسة، الذي يتناول تطبيقات السياسة الشرعية عند عمر في مختلف المجالات.

- يرى الفاروق أن السياسة الشرعية تمارس في جميع الظروف والأحوال، وهي بذلك تشمل حالة وجود النص؛ في فهمه وكيفية تطبيقه والظرف المناسب لذلك، كما فعل رضي الله عنه بالموئفة قلوبهم، عندما أوقف سهمهم من الزكاة، لما رأى أن الإسلام قد ظهر أمره وقويت شوكته، وأصبح المسلمون قادرين على حمايته ونشره.

وفي حالة عم وجود النص باستنباط الأحكام المحققة لمصالح الخلق، والتي لا تتعارض مع روح التشريع وقواعده العامة، كما فعل رضي الله عنه باستثناء العقارات من توزيع الغنائم على الجند الفاتحين.

لذلك فهي تعتمد على تفسير النصوص تفسيراً مصلحياً، أو الاجتهاد المبني على الأصول العامة والقواعد الكلية في التشريع فيما لا نص فيه، والذي يراعي مقتضيات العصر، وتغيير الظروف والأحوال.

- أن السياسة الشرعية مقصودة للشارع، لأنها تعتمد على مقاصد الشرع الأساسية، والتي تهدف إلى إقامة الحق والعدل وتحقيق المصالح، فهي مُغيّة بمقاصد الشرع دون غيره. ويظهر هذا -على سبيل المثال- في حوارهِ مع الصحابة الذين عارضوه الرأي بادئ الأمر في مسألة امتناعه عن تقسيم الأراضي المفتوحة على الجند الفاتحين، وغير ذلك من التعاليل التي كان يذكرها للأحكام السياسية التي كان يتخذها -رضي الله عنه-.

- أن السياسة الشرعية حتى يصدق عليها أنها شرعية، لا بد أن تعتمد على مصادر رئيسة أقرتها نصوص الشريعة ومبادئها العامة، فتستند إليها في تشريع ما تراه مناسباً من أحكام، وبذلك تكون السياسة الشرعية منضبطة، وبعيدة عن الأغراض والأهواء، وهو ما سيظهر لنا في سياسة الفاروق بوضوح من خلال الفصل التالي لهذا الفصل.

ومن خلال هذه السمات نستطيع أن نخلص إلى تعريف للسياسة الشرعية ينطبق عليه مفهوم السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه تصوراً وتطبيقاً، فنقول: إن السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب تعني:

"تدبير شؤون الدولة، وأمور الرعية من قبل أولي الأمر، على الوجه الأصح، في مختلف المجالات وفي جميع الظروف والأحوال، بما لا يتنافى مع مقاصد الشرع".

قيود التعريف:

- تدبير: قيد يشمل الأحكام النظرية والإجراءات العملية التطبيقية.
- من قبل أولي الأمر: قيد يفيد أن السياسة الشرعية خاصة بمن له صفة الإلزام، وهو الحاكم أو من ينوب عنه من أصحاب السلطة.
- الوجه الأصح: قيد يفيد جلب المصالح، وعمل موازنة بينها في حالة تعارضها، باختيار الأمثل منها عن طريق الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص.
- مختلف المجالات: قيد يفيد شمول السياسة الشرعية لجميع مناحي الحياة: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والقضائية، والعقابية، وغيرها من المجالات الأخرى، وبذلك يخرج حصر السياسة الشرعية في معناها الخاص.
- جميع الظروف والأحوال: قيد يشمل حالة وجود النص في فهمه وتطبيقه، وحالة عدم وجوده. وبذلك يخرج قصر السياسة الشرعية على حالة عدم وجود النص فقط؛ لأنه يتنافى مع عمومية وشمول السياسة الشرعية.
- بما لا يتنافى مع مقاصد الشرع: قيد يفيد تقييد أحكام السياسة الشرعية، بأن تكون نازلة على مقتضى قواعد الشريعة وأصولها العامة، وبذلك يخرج أي حكم سياسي يتناقض مع مبادئ التشريع، أو يصطدم مع نص شرعي مصادمة حقيقية.

وسيظهر لنا مدى دقة هذا التعريف، وإسقاطه على المنهج العملي لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في ممارسته لأحكام السياسة الشرعية، من خلال فصول دراستنا اللاحقة -بإذن الله تعالى-.

المبحث الثالث

مجالات السياسة الشرعية عند عمر

ذكرنا أن السياسة الشرعية بمفهومها العام - وهو مفهومها عند عمر - تدخل في جميع مجالات الحياة الإنسانية دون استثناء لأي مجال من هذه المجالات، كما هو الشأن في الفقه الإسلامي ذاته، لأن السياسة جزء من هذا الفقه، وهي ما يعرف "بالفقه السياسي"^(١)، الذي يكون تحقيق المصلحة وتحري مقاصد الشرع هدفه وغايته الأساسية؛ ولذلك فإن السياسة الشرعية - أو الفقه السياسي عند عمر رضي الله عنه - تشمل في مجالها ابتداءً ما ورد فيه نصوص من الشارع، وما لم يرد فيه نصوص أصلاً، وفي المجال الأول سواء أكانت هذه النصوص قطعية أم ظنية، ضمن اعتبارات وضوابط شرعية معينة. وهو ما سنحاول توضيحه وبسط الكلام فيه من

خلال هذا المبحث ضمن التقسيمات التالية:

النوع الأول: ما ورد فيه نصوص قطعية.

النوع الثاني: ما ورد فيه نصوص ظنية.

النوع الثالث: ما لم يرد فيه نصوص.

النوع الأول: ما وردت فيه نصوص قطعية:

نعني بالنصوص القطعية: النصوص التي اتضحت فيها إرادة الشارع دون لبس أو غموض؛ فكانت هذه النصوص قطعية في دلالتها على أحكامها، فثبتت بذلك شريعة عامة للناس، أو فقهاً ثابتاً في جميع الأزمان والأحوال^(٢).

وغالباً ما ورد هذا النوع من النصوص في مسائل معينة لا تتعداها، ومن الأمثلة عليها: النصوص القطعية التي وردت في بيان أحكام العقائد، والعبادات، والحدود، والمواريث، والكفارات، وسائر المقدرات الشرعية. ويلحق بهذا أمهات الفضائل ومبادئ الأخلاق التي أقرتها الشريعة، وكل ما ثبت من الدين بالضرورة^(٣).

(١) القرضاوي: السياسة الشرعية، ص ١٥.

(٢) انظر: تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص ٢٦.

(٣) خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص ٨٩، الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٩-٢٠.

وهذا النوع من النصوص جاء مفصلاً من الشارع ومبيناً بما لا يجعل للسياسة الشرعية أو الاجتهاد فيه؛ مدخلاً أو مجالاً لتغيير أحكامه، أو تحري المصلحة منه؛ لأن المصالح والحكم فيه ثابتة لا تتغير ولا تتبدل باختلاف الأحوال والأزمان؛ ولذلك كان من شروط أعمال السياسة الشرعية -كما ذكرنا- أن لا تعارض نصاً شرعياً تفصيلاً خاصاً قطعي الثبوت والدلالة.

ولذلك فإنه لا يقال: إن السياسة الشرعية أو مصلحة المسلمين في أي زمان وتحت أي ظرف تقتضي المهادنة والمساومة على أمور العقيدة، أو التخفيف من الصلوات المفروضة، أو المساواة بين الذكر والأنثى في أنصبة الميراث، أو جلد السارق أو حبسه بدلاً من قطع يده. فهذا لا يقول به عالم مرضي من أمة محمد ﷺ، وسنرى كيف أنه توهم وأخطأ -هذا إن أحسنا به الظن- من ادعى جواز شيء كهذا متى اقتضت السياسة الشرعية أو المصلحة ذلك؛ محتجاً بفعل الفاروق عمر رضي الله عنه في بعض المسائل، مثل: إسقاطه لحد السرقة، أو وقفه لسهم المؤلفه قلوبهم، أو تغييره لأحكام الطلاق ثلاثاً، على اعتبار أن المصلحة هي المقصود الشرعي الأول في تدبير الأحكام وتطبيقها على الخلق، وبدعوى أن الأحكام تدور مع المصالح وجوداً وعملاً؛ بحيث إن المصلحة عند معارضتها للنص تقدم عليه!! وأن هذا ليس بدعاً في الدين، بل "الفاروق كان في هذا الأمر حازماً صارماً، لم يتأخر حتى عن تغيير تفسير النصوص إذا اقتضت السياسة الشرعية أو مصلحة المسلمين ذلك!!"^(١).

وسنرى كيف أن سياسة عمر رضي الله عنه في مثل هذه المسائل التي وردت فيها نصوص خاصة قطعية، لم تكن من باب تغيير أحكامها وتغييرها مع المصلحة، وإنما كان يجري في تطبيق أحكامها على نحو مطابق لمقصود الشارع، ومحققاً للحكم والمعاني الغائية المعتمدة في تشريعها. وبعبارة أخرى هي تحقيق لمناط الحكم في هذه النصوص والنظر في الشروط والموانع، وليس تعدياً أو تطواً عليها بتغيير أحكامها أو نسخها أو تعطيلها.

يقول العز بن عبد السلام: "فأحكام الإله كلها مضبوطة بالحكم محالة على الأسباب والشرائط التي شرعها"^(٢).

(١) المحمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام، ص ٢٢٧، وانظر: إسماعيل: قضايا في التاريخ الإسلامي، ص ٢١، وانظر: ما ينقله القرضاوي في كتابه السياسة الشرعية (ص ١٥٧-١٦٠) من أقوال نحو هذه لكتاب معاصرين ممن غلبت عليهم العلمنة والتغريب، حتى أن بعضهم قد تجاوز هذا زاعماً أن الله تعالى بقوله: ﴿وَأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى: ٣٨]؛ قد أثبت للأمة حق التشريع والنسخ فيما ارتأته، "فإنه عز وجل كان هو المشرع ابتداءً ثم غدا التشريع للأمة انتهاءً".

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١٥٣/٢.

وبناءً على هذا فإن إطلاق اسم السياسة الشرعية على أفعال عمر رضي الله عنه في مثل هذه المسائل؛ يكون على اعتبار أن تطبيق هذه النصوص من غير مراعاة لمقصود الشارع وغايته من تشريعها -بالنظر إلى ما يحتف بالواقعة من ظروف وأحوال- سيؤدي إلى فوات المصالح والحكم المقصودة منها حتماً؛ وفي هذا مناقضة لأصل التشريع، وتعسف في تطبيقه.

يقول الجويني: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"^(١).

ولذلك كان حسن الفهم لكل من النص بشروطه والواقعة بظروفها، ومن ثم تنزيل أحدهما على الآخر؛ سياسة محصلة للمصلحة المقصودة من النص شرعاً.

وأيضاً فإن انتفاء وجود مدخل للسياسة الشرعية في تغيير أحكام النصوص القطعية؛ لا ينفى أن يكون للسياسة الشرعية دور أو أثر كبير في حماية مقاصد هذه النصوص وأحكامها والمحافظة عليها، وتوفير الأجواء الملائمة لأدائها والقيام بها على أكمل وجه، وأحسن صورة.

فتحريق كتب البدع والضلال مثلاً، والحجر على أصحابها المفسدين ومحاربتهم؛ سياسة للمحافظة على سلامة العقيدة ونقاها^(٢).

وبناء المساجد والعمل على انتشارها في جميع أرجاء الدولة المسلمة، وإيجاد الوعاظ والمرشدين في كل تجمع وبيئة؛ سياسة لتهيئة أجواء العبادة الصحيحة، ونشر منابر الوعي والثقافة بين المسلمين^(٣).

وتحريق أماكن اللهو والفسق والمجون، ومنع مظاهر التبرج والاختلاط^(٤)؛ سياسة في المحافظة على الأخلاق والفضائل، ومنع انتشار الفجور والرذيلة والفساد بين الناس^(١)... وهكذا.

(١) البرهان ١/٢٩٥.

(٢) وسنرى من سياسة عمر في هذا: قطعه لشجرة الرضوان، وتأديبه بالضرب والنفى والمقاطعة لمن اشتغل بالسؤال عن متشابه القرآن.

(٣) وسنرى من سياسة عمر في هذا: بعثه إلى كل أهل بلد إماماً على صلاتهم، ومن يعلمهم الفقه والدين ويعظهم، وبعثه المرشدين والقراء مع الجيوش، وتوسعته للحرمين المكي والمدني وفرشهما بالحصى وإنارتها.

(٤) انظر: ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢/٨٨، وابن القيم: الطرق الحكيمة، ص ٢١٧-

بل إن مجرد تطبيق هذه النصوص القطعية كما وردت من الشارع دون تبديل أو تغيير أو إضافة أو نقص؛ يتضمن سياسة شرعية؛ لما فيه من المحافظة على إرادة الشارع، وتحصيل المصالح الشرعية المترتبة على ذلك.

وقبل الخروج من هذه المسألة أحببت أن أجلي الأمر عن واحدة من الشبهات التي ترد عليها، ألا وهي قول القائل: إذا كانت العبادات وأحكامها توقيفية لا مجال فيها للسياسة أو الاجتهاد، فكيف يقال في فعل عمر رضي الله عنه من جمع الناس على صلاة التراويح في شهر رمضان خلف إمام واحد، مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى والأمر على غير ذلك، حتى قيل إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه هو أول من جمع الناس على قيام شهر رمضان؟^(٢).

ابتداءً نقول: إنه ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نذب المسلمين إلى قيام رمضان، فقال: "من قام رمضان إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدم من ذنبه"^(٣).

أما كيفية أداء النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين في عهده لهذه الصلاة؛ فتبين ذلك الأحاديث الواردة في هذا الموضوع، منها: ما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: "إن النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد ذات ليلة فصلى بصلاته ناس، ثم صلى القابلة فكثر الناس، ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة أو الرابعة، فلم يخرج إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما أصبح قال: قد رأيت الذي صنعتم، فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أنني خشيت أن تفرض عليكم. وذلك في رمضان"^(٤).

وأخرج أصحاب السنن عن أبي ذر قال: "صمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقم بنا حتى بقي سبع من الشهر، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل، ثم لم يقم بنا في السادسة، فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل، فقلنا: يا رسول الله لو نفلتنا بقية ليلتنا هذه، فقال: إنه من قام مع الإمام حتى ينصرف كتب له قيام الليل. قال: ثم لم يقم بنا في الرابعة، فلما كانت الثالثة

(١) وسنرى من سياسة عمر في هذا: تحريقه لحانوت رويشد الثقفي الذي كان يبيع فيه خمرًا، ونفيه لنصر بن حجاج لتشبيب النساء به، وإهداره لدم المعتدي على الأعراض، وغير ذلك.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨١، تاريخ الطبري ٤/٢٠٩، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٤٧، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٨.

(٣) صحيح البخاري ٤/٢٥٠، صحيح مسلم ٦/٣٩-٤٠.

(٤) صحيح البخاري ٣/١٠، صحيح مسلم ٦/٤١.

جمع أهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح -قلت له: وما الفلاح؟ قال: السحور - ثم لم يقم بنا بقية الشهر"^(١).

فهذه الأحاديث -كما يقول الشوكاني- استدلت بها العلماء على صلاة التراويح؛ لأن النبي ﷺ صلى في المسجد وصلى من خلفه الناس ولم ينكر عليهم، وكان ذلك في رمضان، ولم يترك ذلك إلا خشية الافتراض، فصح الاستدلال به على مشروعية مطلق التجمع في النوافل في ليالي رمضان^(٢).

ويقول الشاطبي معلقاً على هذه الأحاديث: "لكنه ﷺ لما خاف افتراض القيام على الأمة أمسك عن ذلك .. ففي هذه الأحاديث ما يدل على كونه سنة؛ فإن قيامه أولاً بهم دليل على صحة القيام في المسجد جماعة في رمضان، وامتناعه بعد ذلك من الخروج خشية الافتراض لا يدل على امتناعه مطلقاً؛ لأن زمانه كان زمان وحي وتشريع، فيمكن أن يوحى إليه إذا عمل به الناس بالإنزام، فلما زالت علة التشريع بموت رسول الله ﷺ رجع الأمر إلى أصله، وقد ثبت الجواز فلا ناسخ له"^(٣).

ومما تقدم من أحاديث واستدلال العلماء بها يثبت لنا أصل المشروعية في الاجتماع على قيام رمضان، وإنما لم يداوم النبي ﷺ على هذا الاجتماع تخفيفاً على أمته، ورفعاً للحرص عنهم خشية الافتراض، أو أن يظن الناس ذلك، بل إن تصريح النبي ﷺ بالسبب الذي لأجله ترك المداومة على الاجتماع عليها فيه دلالة على أن الاجتماع هو الأكثر ندباً في المشروعية، إذ لولا هذه العلة لما تركه النبي ﷺ.

وعليه فإن ما فعله عمر رضي الله عنه من جمع الناس على قيام رمضان خلف إمام واحد -بعد أن زال السبب الذي من أجله لم يداوم الرسول ﷺ على جمعهم- لم يكن فيه ابتداع أو مخالفة للنصوص، أو إقحام للسياسة الشرعية في غير مجالها. أما أن أبا بكر لم يقم في خلافته بما قام به عمر رضي الله عنهما؛ فهذا لا يغير من حقيقة الأمر شيئاً، ولا يُخل بأصل

(١) سنن أبي داود ٥٠/٢، سنن ابن ماجه ٤٢٠/١، سنن الترمذي ١٦٩/٣. وقال: "حديث حسن صحيح"، سنن النسائي ٨٣-٨٤، ٢٠٢، سنن البيهقي ٤٩٤/٢، وصححه الألباني في إرواء الغليل ١٩٣/٢ وقال: "رجاله كلهم ثقات".

(٢) نيل الأوطار ٦٢/٣.

(٣) الاعتصام ١٣٢/١.

المشروعية الثابت بفعله ﷺ ودلالة قوله؛ لأن هذا منه رضي الله عنه لا يدلّ على أكثر من جواز الترك.

ومع ذلك فإن الشاطبي يعلل عدم قيام أبي بكر رضي الله عنه بذلك بأحد أمرين: "إما لأنه رأى أن قيام الناس آخر الليل وما هم به عليه كان أفضل عنده من جمعهم على إمام أول الليل - ذكره الطرطوشي-، وإما لضيق زمانه رضي الله عنه عن النظر في هذه الفروع، مع شغله بأهل الردة وغير ذلك مما هو أؤكد من صلاة التراويح"^(١).

أما السبب المباشر الذي دفع عمر ﷺ إلى جمع الناس على صلاة التراويح فيبينه الأثر الذي رواه البخاري: "أن عمر بن الخطاب ﷺ خرج ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرَّهْط، فقال عمر: إنني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل. ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب، فخرج ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم، فقال عمر: نعمت البدعة هذه، والتي ينامون عليها أفضل من التي يقومون -يعني آخر الليل-. وكان الناس يقومون أوله"^(٢). وتذكر الروايات أن ذلك كان سنة ١٤هـ، وكتب بذلك إلى البلدان يأمرهم به، وجعل للناس قارئين: قارئاً يصلي بالرجال، وقارئاً يصلي بالنساء^(٣).

ولا شك أن هذا الذي فعله عمر ﷺ من جمع الناس على القيام في شهر رمضان خلف إمام واحد، بعد أن رأهم يصلون أوزاعاً متفرقين -تضمن مظهراً من مظاهر الوحدة بين المسلمين التي حرص الشارع عليها، ونبذاً لكل مظاهر الفرقة فيما بينهم، عدا عما فيه من إظهار لهذه الشعيرة والحرص على أدائها، وهو ما يلمس آثاره الخيرة كل مسلم حتى يومنا هذا، كما لمس ذلك من قبل سلفنا الصالح، وكفينا في ذلك ما روي عن علي بن أبي طالب ﷺ: أنه خرج -بعد وفاة عمر- أول ليلة من شهر رمضان، فسمع القراءة من المساجد، ورأى القناديل تزه، فقال: "نور الله لعمر في قبره، كما نور مساجد الله بالقرآن"^(٤).

ويبقى السؤال: لم سمى عمر ذلك بدعة وقد ثبتت مشروعية الجمع عن الرسول ﷺ؟

(١) المرجع السابق ١/١٣٢.

(٢) صحيح البخاري ٤/٢٥٠.

(٣) ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨١، تاريخ الطبري ٤/٢٠٩، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٤٧.

(٤) ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٥٠، ابن قدامة: المغني ١/٨٠٠، السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ١٢٨.

يجيب على هذا الشاطبي بقوله: "إنما سماها بدعة باعتبار ظاهر الحال من حيث تركها رسول الله ﷺ، واتفق أن لم تقع في زمان أبي بكر ﷺ، لا أنها بدعة في المعنى؛ فمن سماها بدعة بهذا الاعتبار فلا مشاحة في الأسمي"^(١).

وكذلك قال ابن عبد البر: "وأما قول عمر: "نعمت البدعة"، فإن البدعة في لسان العرب: اختراع ما لم يكن وابتدأه، فما كان من ذلك في الدين خلافاً للسنة التي مضى عليها السلف؛ فتلك بدعة لا خير فيها وواجب ذمها، والنهي عنها والأمر باجتنابها، وهجران مبتدعها إذا تبين له سوء مذهبه. وما كان من بدعة لا تخالف أصل الشريعة والسنة -فتلك نعمت البدعة كما قال عمر؛ لأن أصل ما فعله سنة"^(٢).

فظاهر الأمر أن النبي ﷺ وأبا بكر لم يداوما على العمل بذلك؛ فلذلك سماه عمر بدعة، لا أنه أحدث أمراً على خلاف ما ثبت من السنة.

جميع الحقوق محفوظة

مكتبة الجامعة الأردنية

النوع الثاني: ما وردت فيه نصوص ظنية:

ونعني بالنصوص الظنية هنا أمرين: النصوص التي جاءت ظنية في دلالتها على أحكامها فلم تتضح فيها إرادة الشارع بشكل قاطع. والنصوص التي يظهر ربط الحكم فيها بالمصلحة وبنواؤه على تحقيقها، بحيث إذا لم يعد حكم النص محققاً لهذه المصلحة في زمان ما أو نتيجة لظرف ما؛ فإن الحكم يتغير وفق ما يحقق هذه المصلحة التي هي مناط الحكم وعلته؛ لأن الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدماً.

وبمعنى آخر: فإن هذا النوع من النصوص يشمل -إضافة إلى النص الظني الدلالة- الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، وإنما تختلف باختلاف العصور والأحوال، وتتبدل بتبدل المصالح، وتتغير بتغير الظروف والمجتمعات، فهي ليست من الأحكام التي تبنى على مصلحة ثابتة لا يريد الشارع تغييرها^(٣).

ومن الأمثلة على النوع الأول وهي النصوص الظنية في دلالتها: الآية التي تبين تقسيم الغنائم، فقال تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن

(١) الاعتصام ١/١٣٣.

(٢) ابن عبد البر: الاستذكار ٢/٣١٦.

(٣) انظر: تاج: السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامي، ص ٢٦-٢٧، خلافاً: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص ١٥٧، عمرو: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، ص ٢٧.

السبيل^(١). فهذه الآية نصّت على مصارف معينة لخمس الغنائم، ولم تتعرض لتوزيع الأخماس الأربعة الباقية، ولو قصد الشارع -جل جلاله- حكماً ثابتاً لا يتغير في الأخماس الأربعة الباقية لبينة كما هو الشأن في الخمس؛ ولذلك ثبت من سنة النبي ﷺ أحكام مختلفة في التصرف في الغنائم بعد تخميسها -كما سيأتي بيانه لاحقاً^(٢)، فدل هذا على أن الحكم في ذلك يتبع المصلحة التي يقدرها الإمام صاحب الولاية العامة، فكان ذلك من السياسة الشرعية والتدابير المصلحية التي يقتضيها نظام الجندية في الإسلام^(٣).

يقول محمد البنا مبيناً الحكمة من جعل النصوص تتعرض للأمور الكلية دون تعرضها كثيراً للتفاصيل الجزئية: "حتى يكون في نص القانون سعة بحيث يمكن أن يطبق على ما يجد من حاجات ويحدث من جزئيات؛ لأنه قانون عام وضع للناس كافة في كل زمان ومكان؛ فلا بد أن تتقبل نصوصه المصالح المختلفة، ويكون لولاية الأمر الديني الذين يتولون تشريع الأحكام للناس فيها سعة، وذلك هو المثل الأعلى للتشريع الذي يراد أن يكون شريعة لجميع الأمم في مختلف العصور"^(٤).

ونشير هنا إلى أن اجتهاد عمر -غيره- السياسي في النصوص الظنية التي تحتل أكثر من معنى؛ يكون محصوراً فيما يحتمله النص من هذه المعاني^(٥)، فيرجح بعض الدلالات على بعض اعتماداً على المصلحة العامة في ذلك، لأنه اجتهاد مطلق أو مفتوح يخوله تأويل هذه النصوص بما يخالف جميع المعاني المحتملة للنص؛ لأن هذا سيؤدي بالنتيجة إلى إهدار هذه النصوص بالكلية وفوات المقصد التشريعي منها. ومعنى هذا أن هذه النصوص بما تحويه من معانٍ ودلالات؛ تضع أطراً ومبادئ عامة يجب تفعيلها عند التطبيق أو التدبير السياسي.

ومن الأمثلة على النوع الثاني وهو النصوص المعللة بالمصلحة المتغيرة أو المبنية عليها: نهيه ﷺ عن بيع الحاضر للبادي، وقوله بعد ذلك: "دع الناس يرزق الله بعضهم من بعض"^(٦)، وكذلك نهيه ﷺ عن تلقي الركبان بالسلع حتى يُهبط بها إلى الأسواق^(١).

(١) الأنفال: ٤١.

(٢) انظر: سياسة عمر في هذه المسألة: ص وما بعدها.

(٣) انظر: الزرقا: المدخل الفقهي ١/١٦٤-١٦٥ "هامش".

(٤) البنا: مذكرات السياسة الشرعية، ص ١٦.

(٥) انظر: خلافة: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص ٩.

(٦) صحيح مسلم ١٠/١٦٥.

فنهيه ﷺ في مثل هذه الأحاديث ليس لذات المنهي عنه^(٢)، وإنما لكونه يمنع تحقق مصلحة عامة تتمثل في أن أهل البادية يكونون عادة أرفق بالسعر من أهل الحضر، فإذا باع لهم الحاضر -العالم بالسعر وبحاجة الناس إلى السلعة- انتفى حصول هذا الرفق.

يقول ابن القيم: "فنهى الحاضر العالم بالسعر أن يتوكل للبادي الجالب للسلعة؛ لأنه إذا توكل له -مع خبرته بحاجة الناس- أعلى الثمن على المشتري، فنهاه عن التوكل له مع أن جنس الوكالة مباح؛ لما في ذلك من زيادة السعر على الناس"^(٣).

وجاء في بداية المجتهد: "والذين منعهوا اتفقوا على أن القصد بهذا النهي هو إرفاق أهل الحضر؛ لأن الأشياء عند أهل البادية أيسر من أهل الحاضرة، وهي عندهم أرخص، بل أكثر ما يكون مجاناً عندهم: أي بغير ثمن"^(٤).

ولذلك فإذا تبدلت الظروف والأحوال وصار في بيع الحاضر للبادي فهي مصلحة أكبر للعامة، أو انتفت المفسدة المترتبة على ذلك لأمر ما، كأن يصبح سعر السلع في الأسواق معلوماً للبادي كما هو للحاضر، أو تكون السلع قد كثرت في الأسواق وقلت حاجة الناس إليها، أو يكون في ترك أهل البادية ينزلون بالسلع إلى الأسواق إلحاق ضرر بهم؛ نتيجة ما يمكن أن يكلفهم ذلك من نفقات وأجور زائدة -فإن الحكم حينئذ يتغير تبعاً لذلك، ولا يبقى النهي قائماً؛ لأن المصلحة هي مناط الحكم وعلته، فإذا انتفت أو تغير وجهها وجب أن يتغير الحكم تبعاً لها.

وكذلك الحال في مسألة التسعير -التي سيأتي ذكرها لاحقاً^(٥)- فقد امتنع النبي ﷺ عن التسعير على التجار -عندما طلب منه الصحابة ذلك، مبيناً أن التسعير على التجار وهو إجبارهم على البيع بسعر معين- فيه مظلمة عليهم ما داموا لم يتدخلوا في رفع الأسعار، وإنما كان الغلاء تلقائياً لظروف خارجة عن إرادتهم؛ ومعنى هذا أنهم إذا تدخلوا في رفع الأسعار وتلاعبوا بها؛

(١) صحيح البخاري ٣٧٣/٤، صحيح مسلم ١٠/١٦٢، ١٦٤.

(٢) يبين الشيخ عبد الله دراز وجه ذلك في شرحه على "الموافقات للشاطبي" ٢٥٩/٣؛ فيقول: "لأن في بيع الحاضر للبادي نصحاً له، وهو مطلوب، وتركه منهى عنه، لكن هذا الترك فيه تعاون ورفق بأهل الحضر؛ لأن البدوي يبيع لهم حسبما يفهم هو في الأسعار، لكن الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر، وفيه تضيق عليهم، فألغى النهي عن ترك النصح وروعي المطلوب وهو التعاون؛ رفقاً بالحضر، وتقديماً للمصلحة العامة".

(٣) الطرق الحكمية، ص ٢٠٤.

(٤) ابن رشد: بداية المجتهد ١٦٦/٢.

(٥) انظر: ص.

فإن التسعير يكون واجباً عليهم لرفع الظلم الواقع من قبلهم على الناس، عملاً بحكمة الحديث ذاتها، وهي رفع الظلم حيثما وقع.

وليس هذا -أي تغيير الحكم بتغيير وجه المصلحة في الفعل أو الترك- شيئاً مبتدعاً في الدين، بل هو عين ما جاء به النهج التشريعي في النصوص ذاتها، فنجد النص يحوي الحكمين للمسألة الواحدة تبعاً لتغيير وجه المصلحة فيها. ومن ذلك قوله ﷺ: "تهيتكم عن زيارة القبور فزورها -فإنها تذكر الموت-، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً"^(١).

وجاء في حديث آخر بيان سبب نهيه ﷺ عن ادّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ثم رفعه لهذا النهي: أنه قال: "من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وبقي في بيته منه شيء. فلما كان في العام المقبل قالوا: يا رسول الله نفعنا كما فعلنا عام أول، فقال: لا، إن ذاك عام كان الناس فيه بجهد فأردت أن يفتشوا فيهم"^(٢). أي حتى يشيع لحم الأضاحي في الناس وينتفع به المحتاجون^(٣).

ومن الأمثلة على سياسة عمر رضي الله عنه التي تندرج تحت هذا النوع: أنه منع بعض كبار الصحابة الذين يُنظر إليهم ويفتدى بهم، منعهم من الزواج بالكتائب في ظرف معين، مع أن الزواج منهن مباح بنص قوله تعالى: ﴿والحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيموهن أجورهن﴾^(٤)، وما ذاك إلا لأنه خشي أن تتقلب المصلحة التي قصدها الشارع من إباحة الزواج منهن إلى مفسدة، تتمثل في وقوع الفتنة بين نساء المسلمين ببقائهن بلا أزواج نتيجة إقبال رجال المسلمين على الزواج بالأجنبيات، أو في مواقعة المومسات منهن، أو غير ذلك من المفاصد الأخرى التي سنأتي على ذكرها لاحقاً^(٥).

ويدخل في هذا النوع أيضاً ما فعله ﷺ من اجتهاد في سهم المؤلفة قلوبهم^(٦)، الوارد في آية الصدقات بقوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم﴾^(٦)، حيث

(١) صحيح مسلم ٤٦/٧، ١٣٤/١٣-١٣٥.

(٢) صحيح البخاري ٢٤/١٠، صحيح مسلم ١٣٣/١٣.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ١٣٣/١٣.

(٤) المائدة: ٥.

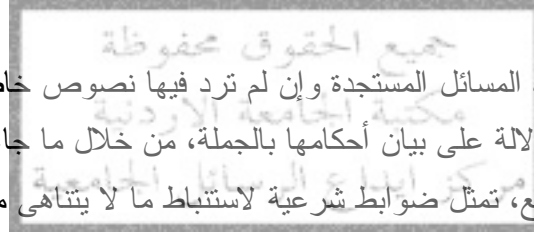
(٥) انظر: ص وما بعدها.

(٦) انظر: ص وما بعدها.

منعهم من هذا السهم الذي كان يعطى لهم في زمن رسول الله ﷺ وزمن أبي بكر رضي الله عنه؛ وذلك لأن العلة في إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة إنما هي إعزاز دين الله تعالى، وهي مصلحة ظاهرة، فلما تبدلت الحال بغلبة أهل الإسلام في زمانه رضي الله عنه؛ لم تعد هذه المصلحة التي هي علة الحكم متحققة في إعطائهم، بل صار الإعزاز -كما يقول البابرني- في المنع^(٢)، فتغير الحكم تبعاً لذلك دون نسخ له أو تعطيل؛ لأن "الأصل أن تزول الأحكام بزوال عللها"^(٣)، فإذا عادت العلة عاد الحكم، وهو إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة.

النوع الثالث: ما لم يرد فيه نص أصلاً:

ويشمل هذا النوع المسائل والقضايا التي لم يرد في بيان حكمها نصوص خاصة من الكتاب أو السنة أو الإجماع، وليس في محلها من الأحكام التي جاءت بها النصوص نظير يقاس عليه.



غير أن مثل هذه المسائل المستجدة وإن لم ترد فيها نصوص خاصة من الشارع؛ فإن الشريعة لم تخل من الدلالة على بيان أحكامها بالجملة، من خلال ما جاءت به من مبادئ عامة وقواعد كلية في التشريع، تمثل ضوابط شرعية لاستنباط ما لا يتناهى من أحكام الجزئيات والوقائع في كل ما يعرض للناس في حياتهم إلى قيام الساعة، وهذا معنى كون شريعة الإسلام هي شريعة الخلود الباقية ما بقيت الدنيا، لا يطرأ عليها نسخ ولا تغيير، فهي -نظراً لما تحويه من عوامل السعة والمرونة- تفي بجميع الأحكام والقوانين التي تحتاج إليها البشرية في تدبير شؤونها وتنظيم حياتها، وبما يواكب جميع مراحل تطورها ورقبها، ويكفل لها الأمن والسعادة في العاجل والآجل^(٤).

وهذا هو ما يشهد له قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾^(٥)، وقوله ﷺ:

«تركت فيكم أمريين لن تضلوا ما تمسكتم بهما، كتاب الله وسنة نبيه»^(١).

(١) التوبة: ٦٠.

(٢) شرح العناية على الهداية "مع شرح فتح القدير" ٢/٢٦٠.

(٣) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٥/٢.

(٤) انظر: تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص ٤٦-٤٧، خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا

نص فيه، ص ١٦١-١٦٢، القرضاوي: السياسة الشرعية، ص ٦٥-٦٦.

(٥) النحل: ٨٩.

يقول عبد الرحمن تاج معقَّباً على الآية: "فالقرآن الذي هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي تبيان لكل شيء من حيث إنه قد أحاط بجميع الأصول والقواعد التي لا بد منها في كل قانون ونظام.

وذلك: كوجوب العدل، والشورى، ورفع الحرج، ودفع الضرر، ورعاية الحقوق لأصحابها، وأداء الأمانات إلى أهلها، والرجوع بمهام الأمور إلى أهل الذكر والاختصاص، وما إلى ذلك من المبادئ العامة التي لا يستطيع أن يشذ عنها قانون يراد به صلاح الأمم وإسعادها.

وهو تبيان لكل شيء من حيث إنه قد أحاط أيضاً بأصول ما يلزم لحفظ المقاصد التي لم تأت الشرائع السماوية ولم تنشأ القوانين إلا لخدمتها والمحافظة عليها، فإن عليها يقوم أمر الدين والدنيا، وبالمحافظة عليها ينتظم شأن الأفراد والجماعات، وهي المقاصد الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال^(٢).

ويقول ابن تيمية في هذا الصدد: "إن القرآن والحديث فيهما كلمات جامعة، هي قواعد عامة وقضايا كلية تتناول كل ما دخل فيها، وكل ما دخل فيها فهو مذكور في القرآن والحديث باسمه العام، وإلا فلا يمكن ذكر كل شيء باسمه الخاص"^(٣).

ومن ذلك يظهر أن دور السياسة الشرعية في هذا المجال واسع جداً، يتمثل في إيجاد الأحكام المصلحية القادرة على مسايرة الأزمنة، والوفاء بمتطلبات الحياة وتطوراتها في مختلف المجالات على وجه يتفق مع المبادئ العامة في التشريع.

ومن الأمثلة على سياسة عمر رضي الله عنه في هذا المجال ما فعله من إنشاء بيت المال، والدواوين وتقسيمها، وإيجاد موارد مالية جديدة للدولة، وإقرار نظام الرواتب والأرزاق والأعطيات، وتنظيم الجيوش، وحراسة الثغور، وجعل الجندي في فئة خاصة من المسلمين، واتخاذ السجون وتخطيط المدن والشوارع، وتوسيع الحرم المكي وإنارته، وغير ذلك من الأمور التي تحقق مصلحة الدولة والأفراد وترقى بهم^(٤).

(١) الإمام مالك: الموطأ ٢/٨٩٩، الحاكم: المستدرک ١/٩٣، ابن عبد البر: الاستنکار ٩/٥٥٦. والحديث له أصل في صحيح مسلم من خطبة النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع؛ حيث ذكر وجوب الاعتصام بالكتاب دون ذكر السنة. (أنظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٨/١٨٤).

(٢) السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، ص ٤٧-٤٨.

(٣) مجموع الفتاوى ٣٤/٢٠٦-٢٠٧.

(٤) سنأتي على بيان ذلك ونحوه لاحقاً.

الفصل الثاني

مصادر السياسة الشرعية عند مكي

وتنقسم تبعاً لبيانات:

المصدر الأول: القياس.

المصدر الثاني: الاستحسان.

المصدر الثالث: سداد الذرائع.

المصدر الرابع: اندماج الرسائل بجميع الحقوق محفوظة

المصدر الخامس: البرزخ. مكتبة الجامعة الأردنية

مركز اندماج الرسائل الجامعية

تمهيد

ذكرنا أنه لا بد للسياسة الشرعية حتى تكون منضبطة ويصدق عليها أنها شرعية، أن تكون مستندة إلى مصادر نصية، أو أدلة اجتهادية أقرتها نصوص الشرعية، وهو الأمر الذي ظهر جلياً في سياسة الفاروق، فلم يكن ﷺ يصدر الأحكام، ويسن القوانين في الدولة ما لم تكن منوطة بتحقيق مقاصد الشرع، ونازلة على أصوله وقواعده الكلية.

ويمكن إجمال أهم الأدلة التي كان يستند إليها الفاروق في ممارسته للسياسة الشرعية، فيما يلي: القياس، والاستحسان، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والعرف.

هذا بالإضافة إلى نصوص الكتاب والسنة ذاتها، التي تعتبر أولى مصادر السياسة الشرعية وأهمها بما حوته من قواعد كلية، ومبادئ تشريعية عامة، تقضي باليسر، ورفع الحرج، ونفي الضرر، وحفظ الحقوق، وأداء الأمانات، ودفع المظالم، وإقرار العدل والشورى والتعاون .. فقد كان عمر ﷺ حريصاً في سياسته للمسلمين وأمور الدولة على أن يكون ملتزماً بنصوص الكتاب والسنة الشريفة، وأن لا يخرج عن مقتضاهما في جميع مجالات سياسته: المالية، والجهادية، والقضائية والعقابية .. وغيرها، وقد كان دائماً يبحث عن النصوص أولاً، ويطلبها من مظانها من الأصحاب ويدقق فيها، وهو ما تشهد له الآثار الكثيرة عنه ﷺ؛ لأن السياسة الشرعية عند عمر وغيره من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم كانت في حقيقتها سياسة المسلمين بشرع الله تعالى، وإن أوضح ما يعبر عن هذا الشرع هو النصوص الواضحة الصريحة الصادرة منه.

ولذلك آثرنا في هذا الفصل أن نبحت المصادر الاجتهادية أو التبعية لأحكام السياسة الشرعية التي ذكرنا آنفاً، وليس النصية أو الأصلية، ثم نخصص بعد ذلك فصلاً آخر مستقلاً لتعامل عمر ﷺ مع نصوص الكتاب والسنة في هذا المجال -بإذن الله تعالى-.

المبحث الأول

القياس

القياس مصدر خصب للسياسة الشرعية، وهو مُظهر للحكم لا منشئ له^(١)، ويتفق جمهور الفقهاء على أن القياس حجة تثبت به الأحكام، غير أن القياس لا يمكن أن يتحقق إلا في الأحكام المعقولة المعنى، أما الأحكام غير المعللة بعلة معقولة، ما استأثر الله بعلمه وحكمته، أو التي تدلّ النص على خصوصيتها، فإنها لا يجري فيها القياس^(٢).

ويعرف العلماء القياس بأنه: "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما"^(٣).

أو: "إلحاق فرع بأصل في الحكم لعدة متحدة بينهما لا تُعرف بمجرد اللغة"^(٤).

ومن ذلك يظهر أن القياس نوع من دلالة اللفظ على الحكم بالمعقول؛ فإن اللفظ متى دل بمقتضى وضعه على حكم واقعة، وعرف العقل علة الحكم، ثم وَجَدَ هذه العلة متوفرة في واقعة أخرى؛ حصل له إدراك واعتقاد بأن الواقعتين متساويتان في الحكم. وتعليل الأحكام وإنابقتها بعلمها دليل على حجية القياس عند عدم وجود النص، بحيث إذا تحققت العلة أو المقصد الشرعي المنصوص عليهما في واقعة لا نص فيها، أمكن إلحاقها بالمنصوص عليه في الحكم^(٥).

والقياس حجة ثبت استعماله في الكتاب والسنة والمعقول، لأنه قائم ببساطة على فكرة "إعطاء النظير حكم نظيره"^(٦)، وهذا أمر لا ينقضه نص ولا معقول.

يقول ابن القيم: "قد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلاً، تتضمن تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم"^(٧).

(١) انظر: تاج: السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامي، ص ٥٧.

(٢) انظر: بدران: أصول الفقه الإسلامي، ص ١١٤، ١٥٩.

(٣) الغزالي: المستصفى ٢/٢٢٨.

(٤) انظر: التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/٥٢.

(٥) الجلدي: شريعة المجتمع بين النظرية والتطبيق، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ص ٢٧.

(٦) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/١٣٣.

(٧) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/١٣٠.

ويقول أيضاً: "قد فطر الله سبحانه عباده على أن حكم النظر حكم نظيره، وحكم الشيء حكم مثله، وعلى إنكار التفريق بين المتماثلين، وعلى إنكار الجمع بين المختلفين، والعقل والميزان الذي أنزله الله سبحانه شرعاً وقدرأً يأبى ذلك"^(١).

وقد لخص المزمي صاحب الإمام الشافعي فكرة القياس وحجتيه أبلغ تلخيص، فقال: "الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا، وهلمّ جرا، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، وأجمعوا على أن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمر والتمثيل عليها"^(٢).

وبذلك نرى أن القياس هو أحد أصول الشريعة، ولا يستغني عنه فقيه، وهو - كما يقول الزرقا - "أعظم أثراً من الإجماع في كثرة ما يرجع إليه من أحكام الفقه"^(٣).

ولا نريد أن نكثر هنا من الحديث عن القياس، وأدلة حجتيه، وأنواعه، وشروطه، ومذاهب الفقهاء فيه، وإنما يهمنا أن نبين أن القياس يعتبر وسيلة عظيمة لتوسيع دائرة النصوص المحدودة، ونمو الشريعة وتطورها، وقدرتها على استيعاب ما لا يتناهى من القضايا والحوادث المتجددة، فهو طريق ضروري وهام لحل مشكلات الناس، وقضاياهم المستحدثة، وتدبير أمورهم وشؤونهم وفق ما تقتضيه أحكام الشريعة. وهذا مما ترمي إليه السياسة الشرعية.

وأبرز ما يدل على اعتماد الفاروق رضي الله عنه على القياس في سياسته الشرعية؛ ما جاء في كتابه إلى أبي موسى الأشعري، الذي يرشده فيه إلى سياسة القضاء وطريقته المثلى، حيث يقول:

"ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق"^(٤).

ومن الوقائع العملية الدالة على ذلك: إسقاطه لحد السرقة في عام المجاعة بالنسبة للمضطر؛ لأن فيه ما يؤدي إلى القول بإباحة أخذ مال الغير من غير إذنه، قياساً على إباحة أكل

(١) المرجع السابق ١/١٩٦.

(٢) المرجع السابق ١/٢٠٥.

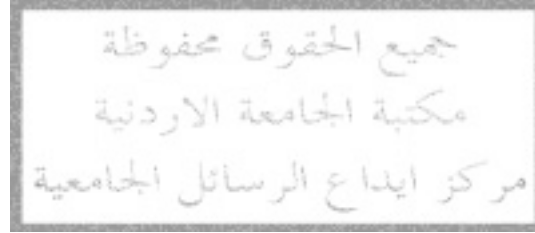
(٣) الزرقا: المدخل الفقهي ١/٦٧.

(٤) انظر تخريج كتاب عمر في القضاء لأبي موسى رضي الله عنهما: ص.

الميتة المحرمة أصلاً عند الاضطرار. وصورة هذا القياس أن يقال إن المسروق كالميتة في التحريم، وأكل الميتة للمضطر جائز، فأكل المسروق مثله.

كما قاس ﷺ باقي الحدود على حد السرقة الذي نهى الرسول ﷺ عن إقامته في الغزو^(١)، فممنع إقامة أي حد في الغزو^(٢).

هذا وسيأتي معنا المزيد من الأمثلة والشواهد على اجتهاد عمر السياسي المستند إلى القياس لاحقاً.



(١) سبق تخريجه: ص.

(٢) أبو يوسف: الخراج، ص ١٨٧، ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٥-٦.

المبحث الثاني

الاستحسان

ويكمل القياس الذي يغني الفقه الإسلامي بوجه عام، وفقه السياسة الشرعية بوجه خاص بالأحكام والحلول الاستحسان، والاستحسان في طبيعته استثناء من الحكم العام للقياس، أو القاعدة الكلية، متى كان في إعمالهما واطرادهما ما يؤدي إلى غلوّ ومشقة في الأحكام، فيأتي دور الاستحسان ليمنع هذا الغلو، ويرفع هذه المشقة بطريق شرعي معتبر.

يقول ابن رشد: "الاستحسان الذي يكثر استعماله، حتى يكون أعم من القياس؛ هو أن يكون طرد للقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه؛ فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم، يختص به ذلك الموضوع"^(١).

وهذا ما يؤكد الإمام الشاطبي: فيبين أن إجراء القياس مطلقاً قد يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد؛ فيستثنى موضع الحرج^(٢). ويبرز هذا المعنى جلياً من خلال تعريف الفقهاء للاستحسان:

حيث عرفه الكرخي، بقوله: "هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه بوجه هو أقوى"^(٣).

ويعرفه الشاطبي، بأنه: "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي"^(٤).

ويقول ابن العربي المالكي في تعريفه: "الاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص؛ لمعارضة ما يُعارض به في بعض مقتضياته"^(٥).

ومفاد ذلك: أن الاستحسان هو قطع المسألة عن نظائرها في الحكم؛ فهو عكس القياس الظاهر، الذي هو إلحاق المسألة بنظائرها، ولا يعني هذا أن الاستحسان هو خروج عن مقتضى الأدلة، بل هو نظر إلى لوازمها ومآلاتها، والذي يحتمه العلم بمقاصد الشرع.

(١) الشاطبي: الاعتصام ٣٤٧/٢.

(٢) الموافقات ٢٠٦/٤-٢٠٧.

(٣) التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ١٧٢/٢، الطوفي: شرح مختصر الروضة ١٩٨/٣.

(٤) الموافقات ٢٠٦/٤.

(٥) الشاطبي: الاعتصام ٣٤٧/٢، والمرجع السابق ٢٠٧/٤-٢٠٨.

يقول الإمام الشاطبي: "فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة، في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك"^(١).

وبناءً على العلة أو الوجه الذي لأجله تقطع المسألة الاستحسانية عن نظائرها القياسية؛ يمكن تقسيم الاستحسان باعتباره نظراً اجتهادياً إلى نوعين رئيسين:

١- الاستحسان القياسي أو القياس الخفي:

وصورته أن يتنازع المسألة قياسان، أحدهما: ظاهر جلي يقتضي حكماً هو المتبادر في المسألة. والثاني: قياس خفي -بعيد عن الذهن- يقتضي حكماً مغايراً، ولكنه أقوى أثراً، وأسدّ نظراً، وأصح استنتاجاً من الأول؛ فيعدل المجتهد إليه تحقيقاً لمقصد الشارع؛ لأن العبرة بقوة الأثر لا بالظهور أو الخفاء^(٢).

وهذا النوع من الاستحسان في الحقيقة، إنما هو ترجيح لأحد الأقيسة عند تعدد وجوه القياس، وتعارضها في المسألة الواحدة، فهو من القياس وإليه، ولذلك سمّي بالقياس الخفي^(٣).

٢- استحسان الضرورة أو المصلحة:

أما استحسان الضرورة أو المصلحة، فهو ما خولف فيه حكم القياس، نظراً إلى ضرورة موجبة، أو مصلحة مقتضية، سداً للحاجة، ودفعاً للحرّج، وتحقيقاً للمصلحة. فمحلّه عندما يكون اطراد الحكم القياسي في المسألة مؤدياً إلى الغلو والحرّج، وفوات المصلحة؛ فيعدل المجتهد حينئذٍ عنه استحساناً، إلى حكم آخر، يندفع به هذا الحرّج، وتراعى تلك المصلحة^(٤).

(١) الموافقات ٤/٢٠٦.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٠٠، ٢٠٣، التفازاني: شرح التلويح على التوضيح ١٧١/٢.

(٣) الزرقا: المدخل الفقهي ١/٧٧-٧٨.

(٤) الزرقا: المدخل الفقهي ١/٨١.

وبهذا يظهر أن الاستحسان هو نوع من الترجيح بين الأدلة، من خلال النظر إلى مقاصد التشريع، وروحه العامة؛ ولذلك وجدنا بعض العلماء يعرفون الاستحسان بأنه: العمل بأقوى القياسين أو الدليلين^(١).

ولا يتسع المقام هنا للإطالة في ضرب الأمثلة على أنواع الاستحسان، فهي معروفة وموجودة في كتب الفقه وأصوله، ويمكن الرجوع إليها لمن أراد أن يستزيد^(٢). غير أن الذي يعنينا هنا: هو أن نوضح كيف أن الاستحسان وباعتباره تشريعاً استثنائياً يقوى على معالجة الواقع بظروفه، على أساس من العدل والمصلحة، عندما يلوح في اطراد الأقيسة والقواعد الكلية سوء النتائج والمآلات -يُعدّ من المصادر الكبرى التي تعتمد عليها السياسة الشرعية في استثناء أحكامها؛ لأن هذا في حقيقته من صميم العمل السياسي، الذي يعتمد على الأحكام الاستثنائية في معالجة الواقع بظروفه، وعلى أساس شرعي أيضاً.

ولذلك وجدنا الكثير من الفقهاء يعرفون الاستحسان بتعريفات قريبة من تعريف السياسة الشرعية؛ ومن هؤلاء الفقيه ابن رشد، حيث يقول: **الاردنية**

"ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال، هو الالتفات إلى المصلحة والعدل"^(٣).

ويقول السرخسي أيضاً: **"والاستحسان: ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس"^(٤).**

ومن أبرز الشواهد على أحكام السياسة الشرعية التي تستند إلى قاعدة الاستحسان عند **الفاروق**: ما فعله رضي الله عنه في حكم زوجة المفقود؛ حيث لم يوجب عليها انتظار المدة القياسية التي يجب انتظارها لتوزيع أمواله بين ورثته، لأن تجميد الأموال ليس فيه محذور شرعي مثل حبس الزوجة وإطالة مدة الانتظار عليها، فقطع حكم زوجة المفقود عن قياسه على حكم أمواله؛ استحسان خفف على زوجته مدة الانتظار، وجعلها أقصر من المدة الواجب

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة ١٩٨/٣، ٢٠٢، أصول السرخسي ٢٠١/٢، الشاطبي: الاعتصام ٣٤٦/٢.

(٢) انظر على سبيل المثال: أصول السرخسي ٢٠٣/٢-٢٠٤، الشاطبي: الاعتصام ٣٤٨/٢ وما بعدها، التفقازاني: شرح التلويح على التوضيح ١٧٢/٢-١٧٣.

(٣) بداية المجتهد ١٨٥/٢.

(٤) المبسوط ١٤٥/١٠.

انتظارها لتوزيع أمواله بين ورثته؛ فخولف فيه حكم القياس؛ رعاية لمصلحة الزوجة، ودفعاً للضرر عنها^(١).

ومثل ذلك ما قضى به رضي الله عنه وبقية الخلفاء الراشدين من تضمين الصناع^(٢)، فالأصل العام يقضي بعدم تضمينهم، إلا بالتعدي أو التقصير؛ لأنهم أمناء، لكنهم أفتوا بتضمينهم استثناءً؛ لمصلحة الناس، والمحافظة على أموالهم، في زمن فسدت فيه الذمم، وتفشت الخيانات، وضعف الوازع الديني.

كما قضى رضي الله عنه بتوريث المبتوتة في مرض الموت^(٣)، وهي من طلقها زوجها بانناً في مرض موته. مع أن الأصل العام يقضي بعدم توريثها، لأنها مطلقة ثلاثاً، ولكنه فعل ذلك رضي الله عنه سياسة منه للحفاظ على حق الزوجة، وعدم الإضرار بها بحرمانها من الميراث، لأن طلاق الزوج لها في مثل هذه الحالة كان مظنة قصد حرمانها من حقها في الإرث، واعتبر مرض الموت هو القرينة الدالة عليه، فعومل المطلق بنقيض قصده السيء؛ حفاظاً على حق الزوجة، ودفعاً للظلم الواقع عليها^(٤).

وسياتي المزيد من أمثلة الأحكام السياسية الاستثنائية، التي اتخذها عمر بن الخطاب رضي الله عنه تحقيقاً للمصلحة، وحفاظاً على مقاصد الشارع.

(١) انظر: ابن القيم: إعلام الموقعين ٥٣/٢ وما بعدها.

(٢) انظر: الشاطبي: الاعتصام ٣٣٤/٢، ابن رشد: بداية المجتهد ٢٣٢/٢.

(٣) انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٢٤٨/٣.

(٤) انظر: الدريني: نظرية التعسف في استعمال الحق، ص ١٦١.

المبحث الثالث

سد الذرائع

يعتبر مبدأ سد الذرائع من أهم المصادر التي تعتمد عليها السياسة الشرعية، فهو يشكل مصدراً خصباً لأحكامها، ذلك أن هذا المبدأ يعمل على توثيق المقصد الأصلي الذي قامت عليه الشريعة، من جلب المصالح ودرء المفسدات، فهو يقوم على حسم مادة الفساد، بمنع الوسائل التي تقضي إلى مآلات تصطدم مع مقاصد التشريع وغاياته السامية، ولو كانت هذه الوسائل في ظاهرها موافقة للمشروعية، "إذ الأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها"^(١). وبمعنى آخر: درء النتائج المتوقعة حتى لا تقع.

يقول تاج: "إن باب سد الذرائع هو من أعظم الأبواب التي تدخل منها السياسة الشرعية للعمل على إصلاح شؤون الأمة، والأخذ بها في الجادة وطريق الاستقامة، والنهوض بها على الأسباب القوية القويمة من قواعد الشريعة وأحكامها، فإن ولي الأمر إذا رأى شيئاً من المباح قد اتخذته الناس - عن قصد - وسيلة إلى مفسدة، أو أنه - بسبب فساد الزمان - أصبح يفضي إلى مفسدة أرجح مما قد يفضي إليه من المصلحة؛ كان له أن يحظره ويسدّ بابيه، ويكون ذلك من الشريعة وعملاً بالسياسة الشرعية التي تعتمد فيما تعتمد، على قاعدة سد الذرائع"^(٢).

والذريعة لغة: هي الوسيلة إلى الشيء مطلقاً، والجمع ذرائع^(٣).

ثم صارت في عرف الفقهاء والأصوليين تطلق على الوسيلة المباحة في ذاتها - سواء كانت قولاً أو فعلاً - والتي يتوصل بها في الغالب إلى أمر محظور شرعاً. وهذا المعنى الاصطلاحي للذريعة.

فقال ابن رشد الجد في المقدمات: "الذرائع: هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور"^(٤).

(١) الشاطبي: الموافقات ٣/٢٥٩.

(٢) السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، ص ٧٦.

(٣) ابن منظور: لسان العرب ٨/٩٦، الرازي: مختار الصحاح، ص ٢٢١.

(٤) ابن رشد (الجد): المقدمات الممهدة ٢/٣٩.

وقال القرطبي: "الذريعة: عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، يخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع"^(١).

وقال الشاطبي: "حقيقة الذرائع: التوسل بما هو مصلحة إلى المفسدة"^(٢).

ونلاحظ في هذا المعنى كيف قيد العلماء الذريعة من جهتين: جهة الوسيلة، وجهة المتوسل إليه. فأما الوسيلة فقد قيدها بالإباحة، وأما المتوسل إليه فقد قيده العلماء بالحظر، وقد التقت جميع عباراتهم فيه، وإن اختلفت الألفاظ في الدلالة عليه؛ فصرح بعضهم بلفظه كابن رشد، وبعضهم بلفظ "المنع" كالقرطبي، والبعض الآخر بلفظ "الفساد" كالشاطبي.

وبهذا القيد خرج عن المعنى الاصطلاحي للذريعة؛ ما يؤدي إلى أمر مباح أو مطلوب أو مصلحة؛ فلا يكون ذريعة يجب سدها^(٣).

- معنى سد الذرائع: جميع الحقوق محفوظة

وبناءً على ما عرفناه من المعنى الاصطلاحي للذريعة، فإن سد الذرائع يعني: حسم وسائل الفساد. والحسم معناه: القطع. والقطع في أحكام الشريعة يتحقق بمنع هذه الوسائل والطرق المؤدية إلى الفساد وتحريمها، ولو كانت في أصلها مباحة.

قال القرافي: "سد الذرائع: معناه حسم مادة وسائل الفساد، دفعاً لها. فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة؛ منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور"^(٤).

وقال الطاهر بن عاشور: "هذا المركب -يعني سد الذرائع- لقب في اصطلاح الفقهاء، لإبطال الأعمال التي تؤول إلى فساد معتبر، وهي في ذاتها لا مفسدة فيها"^(٥).

- شروط الذريعة الممنوعة:

ومن ذلك نستطيع القول: إن للذريعة الممنوعة التي اعتبرها الفقهاء قيوداً وشروطاً ثلاثة، يمكن إجمالها فيما يلي^(٦):

(١) تفسير القرطبي ٥٧/٢.

(٢) الموافقات ١٩٩/٤.

(٣) انظر: البرهاني: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص ٧٥-٧٨ بتصرف.

(٤) القرافي: الفروق ٣٢/٢.

(٥) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص ١١٦.

(٦) انظر: حسان: نظرية المصلحة، ص ٢٠٢ وما بعدها.

الشرط الأول: أن يؤدي الفعل المأذون فيه إلى مفسدة.

الشرط الثاني: أن تكون المفسدة المتذرع إليها بالفعل المأذون فيه؛ مساوية أو راجحة على مصلحته. فإن كانت مرجوحة -بأن رجحت مصلحة الفعل على مفسدة مآله- فإنه لا يمنع، والذريعة لا تسدّ.

وهذا يقودنا بدوره إلى مسألة ذات أهمية في موضوع السياسة الشرعية، وهي أن وسيلة المحرم قد تكون غير محرمة، إذا رجح فيها جانب المصلحة في المآل. وفي هذا يقول القرافي:

"قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة، إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال للكفار، الذي هو محرم عليهم الانتفاع به.."^(١). فإن دفع المال للكافرين فعل الأصل فيه المنع، لأن فيه مفسدة تقويتهم وعونهم على حربنا، ولكنه ذريعة إلى مصلحة راجحة على تلك المفسدة، هي إنقاذ الأسرى المسلمين، من الاسترقاق والقتل والفتنة في الدين.

ومثال آخر يذكره الفقهاء في هذا المجال: إباحة النظر إلى المخطوبة؛ فإن الشارع حرم النظر إلى غير الزوجة والمحارم، لما قد يترتب على ذلك من مفسدة إثارة الشهوة المفضية إلى المحذور، إلا أنه أباح النظر هنا، لما يترتب على ذلك من مصلحة راجحة على تلك المفسدة، وهي إدامة العشرة بين الزوجين، وقناعة كل منهما بالآخر.

ففي هذه الأمثلة نجد أن فعلاً ما، غير مشروع ولا مأذون فيه بالأصل، وذلك لما يتضمنه من تحصيل مفسدة أو تقويت مصلحة، ولكن هذا الفعل له مآل آخر، بحيث يؤدي المنع منه في بعض الحالات إلى تقويت مصلحة أهم، أو حدوث ضرر أو فساد أكبر؛ وعند ذلك يصير الفعل مأذوناً فيه تحصيلاً للمصلحة الأهم، ودفعاً للضرر الأكبر.

وفي هذا دلالة على أن الوسائل لا ينظر إليها في ذاتها من حيث الصحة والفساد، أو الإذن والمنع، وإنما تتكيف من جديد بالنظر إلى مآلاتها: فما أفضى إلى محذور كان محظوراً، ولو كان في الأصل مطلوباً، وهذا ما يسمّى بسد الذرائع. وما أفضى إلى مطلوب كان مطلوباً، ولو كان في الأصل محظوراً، وهذا ما يسمّى بفتح الذرائع^(٢).

(١) الفروق ٣٣/٢.

(٢) انظر: الدريني: نظرية التعسف في استعمال الحق، ص ١٧٨، الفاسي: مقاصد الشريعة، ص ١٥٨.

ولهذا قال القرافي: "اعلم أن الذريعة كما يجب سدها، يجب فتحها .. فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة .. والوسيلة إلى أفضل المقاصد، أفضل الوسائل، وإلى أفتح المقاصد، أفتح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسط"^(١).

الشرط الثالث: أن يكون إفضاء الفعل المأذون فيه، إلى المفسدة؛ مقطوعاً أو غالباً أو كثيراً.

أما إذا أفضى إليها نادراً فلا يمنع؛ لأن العبرة بالغالب الشائع لا النادر، فلم يقل أحد من العلماء بالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، أو بالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنا^(٢).

ولا نريد أن نطيل في الحديث عن الذرائع وأقسامها، أو الأدلة التي تنهض بحجبتها في التشريع الإسلامي، فهي كثيرة لا تخفى على أحد، حتى أن ابن القيم قد ذكر منها في كتابه "إعلام الموقعين" تسعة وتسعين وجهاً^(٣). ولكن بقي أن نشير في هذا الصدد إلى نقطة ذات مساس بالسياسة الشرعية، وهي أنه لا عبرة بالمقاصد والنيات في مبدأ سد الذرائع، ومعنى هذا أن الفعل المأذون فيه يمنع إذا كان له مآل ممنوع، قصد الفاعل ذلك المآل أو لم يقصده، فالذي يسبب الأصنام يحتسب ذلك عند الله تعالى، ويفعله حميةً وغيره وإخلاصاً لله، ولكن هذا لا يجعل السبب جائزاً، ما دام يفضي في العادة إلى أن يسبب المشركون الله عز وجل^(٤). **ولهذا يقول الشاطبي:** "إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد ذلك المسبب أو لا، لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات؛ عدّ كأنه فاعل له مباشرة .. وإذا كان هذا معهوداً معلوماً، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزن"^(٥).

وعلى ذلك فإن مبدأ سد الذرائع -وكما يقول حسين حامد- "يمثل الجانب المادي أو الموضوعي في نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي"^(٦)، أي أن المعول عليه في سد الذرائع هو ما يترتب على الفعل من المفساد في مجرى العادة، أو ما يقصد به في العرف، دون النظر إلى قصد الفاعل الخاص أو نيته، حتى وإن ثبت القصد الحسن والنية الخالصة منه.

(١) الفروق ٣٣/٢.

(٢) المرجع السابق ٣٢/٢.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ١٣٧/٣ وما بعدها.

(٤) انظر: الزرقا: المدخل الفقهي ١/١٠٠.

(٥) الموافقات ٢١١/١-٢١٢.

(٦) حسان: نظرية المصلحة، ص ٢١٦.

وفي هذا يقول أبو زهرة: "والأصل في اعتبار سد الذرائع هو النظر في مآلات الأفعال وما تنتهي في جملتها إليه، .. والنظر في هذه المآلات لا يكون إلى مقصد العامل ونيته، بل إلى نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب في الآخرة، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن الفعل في الدنيا أو يقبح، ويطلب أو يُمنع، لأن الدنيا قامت على مصالح العباد، وعلى القسطاس والعدل، وقد يستوجبان النظر إلى النتيجة والثمرة دون النية المحتسبة والقصد الحسن، فمن سب الأوثان مخلصاً للعبادة لله سبحانه وتعالى، فقد احتسب نيته عند الله في زعمه، ولكنه سبحانه وتعالى نهى عن السب إن أثار ذلك حنق المشركين، فیسبوا الله تعالى، فقد قال تعالت كلمته: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾^(١)، فهذا النهي الكريم كان الأمر الملاحظ فيه هو النتيجة الواقعة، لا النية الدينية المحتسبة .. فمبدأ سد الذرائع لا ينظر فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية كما رأيت، بل يقصد مع ذلك إلى النفع العام، أو إلى دفع الفساد العام، فهو ينظر إلى النتيجة مع القصد أو إلى النتيجة وحدها"^(٢).

ومن خلال ذلك يظهر لنا أن مبدأ سد الذرائع من الأصول المعتمدة في التشريع السياسي في الإسلام، حيث يقوم على تكييف واقع أفعال المكلفين وتصرفاتهم، بما لا يتصادم والمصالح الشرعية المعتمدة، وبذلك تتم المحافظة على الشريعة في أحكامها ومقاصدها، فلا يُتوسل بالمشروع إلى الممنوع، ولا يترتب على المشروعات نتائج ومآلات تصادم المقاصد التي جاءت هذه المشروعات لتحقيقها، ولو لم يكن ذلك بقصد من المكلف، بل بفعل الظروف.

فمبدأ سد الذرائع إذن يمثل الدور الوقائي في الشريعة، إذ عادة الشرع أن لا يترك المفسدة حتى تقع ثم يعالجها، بل يحتاط قبل وقوعها بسد المنافذ إليها، ولهذا كان من المقرر في قواعد الشريعة أن: "الدفع أسهل من الرفع"^(٣)، وهذا من صميم العمل بالسياسة الشرعية.

ومن الأمثلة التي تؤكد استناد الفاروق إلى هذا المبدأ في ممارسته لأحكام السياسة الشرعية: ما قضى به رضي الله عنه من قتل الجماعة بالواحد؛ سداً لذريعة القتل، التي يفتحها عدم القصاص من المشتركين في القتل جميعاً^(٤).

(١) الأنعام: ١٠٨.

(٢) أبو زهرة: مالك فقهه وآراؤه، ص ٣٢٤-٣٢٥.

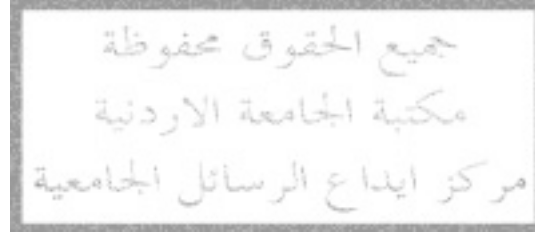
(٣) انظر: الذهب: مآلات الأفعال، ص ٧٨.

(٤) انظر سياسة عمر في هذه المسألة، ص وما بعدها.

وكذلك إزماء للمطلق ثلاثاً بلفظ واحد، بوقوع ثلاث طلقات، فهو من باب سد ذريعة الاستهانة في أمر الطلاق، وتعدي حدود الله تعالى بمخالفة الصورة المشروعة في إيقاعه^(١).

ومن هذا الباب أيضاً منعه ﷺ من المباح في ظل ظروف معينة، مثل التزوج بالكتابات؛ فقد كان سداً لذريعة الجاسوسية عن طريق الأجنيبات في ذلك الظرف السياسي والعسكري الدقيق، أو سداً لذريعة الفساد بين النساء المسلمات، المترتبة على كساد سوقهن في الزواج^(٢).

وسياتي توضيح هذه الأمثلة، والمزيد منها، فيما يأتي من فصول هذه الدراسة -بإذن الله تعالى-.



(١) انظر سياسة عمر في هذه المسألة، ص وما بعدها.

(٢) انظر سياسة عمر في هذه المسألة، ص وما بعدها.

المبحث الرابع

المصالح المرسلة

ونعني بالمصالح المرسلة: كل مصلحة داخلية في مقاصد الشرع، دون أن يكون لها شاهد خاص بالاعتبار أو الإلغاء^(١). فهي إذن مصلحة غير منصوصة لا بالإيجاب ولا بالسلب، بل متروكة لتقدير الاجتهاد بالرأي في كل عصر^(٢).

ويشمل هذا أيضاً درء المفساد؛ لأن درء المفسدة هو مصلحة من وجه آخر؛ فالمصلحة تعني: "جلب نفع أو دفع ضرر"، لأن قوام الإنسان في دينه ودنياه، وفي معاشه ومعاده؛ بحصول الخير واندفاع الشر^(٣).

ومعنى هذا أن المصلحة حينما وجدت وتحققت وجب العمل على جلبها ورعايتها، وحينما وجدت المفسدة وتحققت، وجب العمل على دفعها وسد منافذها. وهذا أمر مقطوع به، من خلال الاستقراء وتتبع الأحكام المختلفة في الشريعة، حيث ثبت أن المقصد الأساسي والأعم لها هو تحقيق مصالح العباد وحفظها، ودرء المفساد عنهم في العاجل والآجل.

يقول الإمام الشاطبي: "استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه...". وأورد كثيراً من النصوص الدالة على ذلك^(٤).

ويؤكد هذا العز بن عبد السلام، فيقول: "الشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفساد، أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فتأمل وصية الله بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه، أو شراً يزعرك عنه، أو جمعاً بين الحث والزجر، وقد أبان الحق تبارك وتعالى في كتابه ما في بعض الأحكام من المفساد، حثاً على اجتناب المفساد؛ وما في بعض الأحكام من الصالح؛ حثاً على إتيان المصالح"^(٥).

(١) أما المصلحة التي قام شاهد (دليل) خاص من الشرع على اعتبارها فتسمى مصلحة معتبرة، ويقابلها المصلحة الملغاة؛ وهي التي قام دليل خاص من الشرع على إهدارها وإلغائها، وهذه الأخيرة لا يجوز بناء الأحكام عليها أو الالتفات إليها لأنها مصالح موهومة.

(٢) الدريني: المناهج الأصولية، ص ٦١٦.

(٣) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢٠٤/٣.

(٤) الموافقات ٦/٢.

(٥) قواعد الأحكام ١١/١.

ويقول ابن القيم في السياق نفسه: "إن الشريعة الباهرة مبناها على الحكم ومصالح العابد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله .." (١).

والمقصود بالمصالح التي تبنى عليها الشريعة؛ هو المصالح الحقيقية، وهي التي تؤدي إلى إقامة الحياة الدنيا، للحياة الآخرة، حسب ما يراه الشارع، لا من حيث أهواء النفوس، وحظوظها العاجلة، ومثل هذا يقال عن المفساد، بأنها كل ما يؤدي إلى اختلال في إقامة هذه المصالح، في الدنيا والآخرة.

ولهذا وجدنا الفقهاء يقيّدون المصالح المرسلّة بأن تكون (داخلة في مقاصد الشرع)، حتى يخرج بذلك كل ما يظن أنه مصلحة، مما ليس داخلاً في المقاصد الكلية للشارع، وهو ما يسميه البعض بالمرسل الغريب. وفي هذا يقول الدريني: "فلا بد أن تستند المصلحة لتثبت مشروعيتها، وبالتالي يصح بناء الحكم عليها، إلى أصل عام -لفظي أو معنوي- مقرر في التشريع، ما دام لم يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء" (٢).

هذا وقد قسم العلماء المصالح التي عليها مدار التشريع إلى ثلاث مراتب:

الأولى: الضروريات: وهي التي يتوقف عليها حفظ الأساسيات الخمس وصيانتها،

وهي: الدين والنفوس والعقل والنسل والمال، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الخلق على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة.

وحفظ هذه الأمور يتحقق -كما يرى الشاطبي- من جانبين (٣):

- جانب الوجود: بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها.
- وجانب العدم: بما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها.

(١) إعلام الموقعين ٣/٣.

(٢) المناهج الأصولية، ص ٦١٦.

(٣) الموافقات ٨/٢.

الثانية: الحاجيات: وهي التي لا يتوقف عليها صيانة تلك الأركان الخمسة، ولكن

تتطلبها الحاجة لأجل التوسعة، ورفع الحرج والمشقة عن الناس.

ومن أجل ذلك شرعت المعاملات المختلفة، كالبيع والشراء والإجارة وغيرها، وشرعت

الرخص المخففة في العبادات، كقصر الصلاة وإباحة الفطر للصائم في السفر، ونحوها.

الثالثة: التمسينيات: وهي التي إذا فقدت لم تؤدِ إلى اختلال حياة الناس، ولم

يقعوا في الضيق والحرج، ولكن مراعاتها من محاسن العادات، وما تقتضيه المروءات ومكارم

الأخلاق، كالأخذ بالطهارات، وإزالة النجاسات، وستر العورات، وآداب الأكل والشرب،

ونحوها^(١).

ويقول الطاهر بن عاشور في وصف هذا النوع من المصالح: "وهي عندي ما كان بها

كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية

الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو التقرب منها"^(٢).

وتقف كل ضرورة من الضرورات الخمس مكملة للتي سبقتها وخادمة لها، كما تقف كل

مرتبة من هذه المراتب الثلاث مكملة للتي سبقتها وخادمة لها؛ ففي المرتبة الأولى وهي مرتبة

الضروريات تأتي أولاً مصلحة الدين، وفي مقدمتها "شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول

الله"، فلا بد من إقامتها لإقامة الدين، ولو أدى ذلك إلى التضحية بالمصلحة التي تليها وهي

النفوس، وذلك عن طريق الجهاد إعلاءً لكلمة الله تعالى وتمكيناً لدينه ..

ولا نريد أن نطيل في الحديث عن المصالح في التشريع الإسلامي، وأنواعها، ومذاهب

العلماء في الأخذ بها، حتى لا نخرج عن موضوع دراستنا. لكن بقي أن نشير في هذا الصدد

إلى أن الفقهاء قد وضعوا شروطاً وضوابط للعمل والأخذ بالمصلحة^(٣)، ولم يتركوا الأمر عائماً

يدلي كل واحد فيه بدلوه، ويقول فيه برأيه كما يملي عليه هواه؛ لأنه ليست كل مصلحة

يتصورها العقل الإنساني هي مصلحة حقيقية، يمكن أن يُبنى عليها حكم شرعي -كما قلنا-.

(١) انظر: المرجع السابق ٨/٢ وما بعدها.

(٢) مقاصد الشريعة، ص ٨٢.

(٣) انظر على سبيل المثال: بدران: أصول الفقه الإسلامي، ص ٢١٤ وما بعدها، البوطي: ضوابط المصلحة،

ص ١١٣ وما بعدها.

ومن خلال ما تقدم يظهر لنا جلياً علاقة المصالح المرسله بفقهِ السياسة الشرعية؛ حيث إن السياسة الشرعية هدفها الرئيس ومقصودها الأعظم؛ تحقيق مصالح الخلق المقصودة شرعاً، وفقاً لما تقتضيه الظروف والملابسات المحيطة.

فسياسة التشريع إذن تقوم أساساً على (فقه المصالح)^(١)، وذلك يكون في حالتين:

١- **حالة عدم وجود النص الشرعي:** وهو المجال الذي سكنت عنه الشريعة ولم تنطق قواعدها بحكمه، وقد سماه الشارع بالعفو، وهو داخل في المباح، وتنظيم هذا المجال متروك للمسلمين، يتصرف فيه عقلاؤهم بما يرون أنه الأصلح أو الأنسب. ومن مجالاته تنظيم المدن، وإقامة المؤسسات والمصانع، وتنظيم المرور، وتنظيم الزراعة والتجارة، فالشارع ترك للأمة ممثلة في ولاية الأمر تنظيم هذه القضايا؛ لأن التشريعات فيها تكون قابلة للتحوير والتغيير، بسبب تغير المصالح بتغير الزمان، فأبعاد الشوارع، وطريقة السير فيها، والقواعد التي يسار عليها في شؤون الموظفين والمؤسسات .. كل ذلك يمكن أن يحدث فيه شيء من التغيير، إذا ثبت أن هذا التغيير يقود لما هو أصلح^(٢).

ويدخل في هذا النوع ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سياسته لمواكبة الظروف؛ من إنشاء الدواوين وتقسيمها، كديوان العطاء، وديوان الجند، وديوان الخراج والفيء، وغيرها، وما اتخذ من إجراءات لتنظيم أمور الأسواق والإشراف عليها، ومراقبة التجار والمنتجين، وتوجيههم لما فيه المصلحة العامة، وبناء الطرق والجسور والمرافق العامة ومراقبتها، والاهتمام بالشؤون الصحية للأفراد والمجتمع.

كما أنه قام بإحداث وظائف ومنشآت إدارية جديدة فاشترى من صفوان بن أمية داراً واتخذها سجناً. وكان رضي الله عنه أول من جعل منصب القضاء مستقلاً عن غيره من المناصب والأعمال، وكان قبل ذلك تابعاً لولاية الأمراء والعمال، ومن جملة وظائفهم^(٣).

٢- **حالة وجود نص كلي أو عام، أو نص يظهر قيامه وارتباطه بفقهِ المصالح المتغيرة:**

فالغاية من جعل أكثر النصوص عامة لا تتعرض للتفاصيل والجزئيات الدقيقة، هي أن يكون في النص التشريعي سعة ومرونة تسمح بتطبيقه في مختلف الظروف المتغيرة، وباستيعابه

(١) الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٩٤.

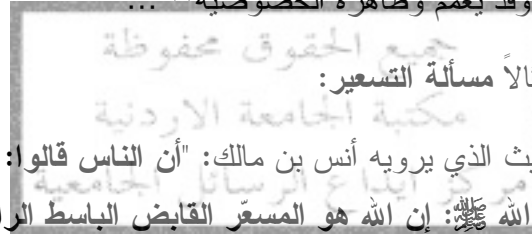
(٢) انظر: الأشقر: نظرات في أصول الفقه، ص ٢٣٩.

(٣) الزرقا: المدخل الفقهي ١/١٦٢-١٦٣. "ويأتي الكلام تفصيلاً على هذه الأمثلة في مباحث هذه الرسالة".

لكافة الأحداث المتجددة، وبذلك يبقى النص التشريعي محققاً لمقاصده وأغراضه التي شرع من أجلها، والتي اقتضتها مصالح العباد.

وكذلك النص الجزئي -في مسألة معينة- الذي يظهر أن الحكمة من تشريعه هي تحقيق مصلحة معينة في ظرف معين، ففي مثل هذه الحالة على الفقيه أو المجتهد أو القائم بأعمال السياسة الشرعية، قبل أن يعطي الحكم في المسألة؛ أن يستحضر المصالح والحكم التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها، ثم يربط بينها وبين هذا الحكم؛ تحقيقاً للغاية المقصودة شرعاً، وهي الحفاظ على هذه المصالح في النتيجة والمآل.

وهذا الربط المحكم بين الحكم الشرعي وغايته التشريعية؛ هو أصل النظر في المآلات، وهو ما يكون له أثره في فهم النص وتوجيهه، والاستنباط منه، فقد يُصرف النص عن ظاهره، وقد يقيد، أو يخصص، وقد يُعمّم وظاهره الخصوصية^(١)...



ونضرب لذلك مثلاً مسألة التسعير:
فقد جاء في الحديث الذي يرويه أنس بن مالك: "أن الناس قالوا: يا رسول الله غلا السعر فسعر لنا، فقال رسول الله ﷺ: إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإنني لأرجو أن ألقى الله، وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم أو مال"^(٢).

فظاهر من هذا الحديث أن رسول الله ﷺ قد امتنع عن التسعير الجبري، واعتبره ظلماً يقع على التجار في مالهم، وهذا يعني أنه ليس للحاكم أن يسعر على الناس، وإن الأمر بيد الله، ليس لأحد أن يتدخل فيه، وهذا ليس فيه تفريق بين تسعير وآخر.

ويؤيد هذا أيضاً مقتضى القياس؛ حيث إن الأصل حرية التصرف في الملك، كما أن الأصل في المعاوزات هو الرضى؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(٣).

إلا أن الفقهاء رأوا أن هناك حالات يكون فيها عدم التسعير، هو الظلم، وأن التسعير هو العدل والمصلحة؛ فإذا فسدت ذمم التجار وتدخلوا في غلاء الأسعار، وتلاعبوا بها، وجب التسعير عليهم؛ رعاية للمصلحة العامة، ورفعاً للظلم الواقع على المجتمع. وهذا عمل بحكمة

(١) انظر: الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٥٨.

(٢) سنن أبي داود ٢٧٢/٣، سنن ابن ماجه ٧٤١/٢-٧٤٢، سنن الترمذي ٦٠٦/٣ وقال: "حسن صحيح"، سنن الدارمي ٢٤٩/٢، وصححه ابن حبان. انظر: الإحسان في ترتيب صحيحه ٢١٥/٧، وقال الصنعاني في سبل السلام ٢٥/٣: "الحديث على شرط مسلم".

(٣) النساء: ٢٩.

تشريع الحديث نفسه، وغيره من الأدلة التي تفيد منع الظلم، والتعسف في استعمال الحق، وتأمراً بإقامة القسط والتوازن بين المصالح^(١).

أما إذا لم يتدخل التجار في رفع الأسعار، بل كان الغلاء تلقائياً؛ لازدياد عدد السكان، أو قلة المعروض من السلع مثلاً؛ فالتسعير حينئذ يكون ظلماً بالنسبة إليهم، والظلم يجب رفعه حيثما وقع^(٢).

وعلى هذا يؤول الحديث، ويكون الجمع بين المصلحتين -مصلحة التجار ومصلحة الأمة ممثلة بالمشتري- دون إهدار لإحدهما على حساب الأخرى؛ لأن كلا منهما تجب رعايتها واعتبارها.

يقول ابن قيم الجوزية: "وجماع الأمر: أن مصلحة الناس إذا لم تتم إلا بالتسعير، سُرر عليهم تسعير عدل، لا وكس ولا شطط، وإذا اندفعت حاجتهم وقامت مصلحة المصالح لم يفعل"^(٣).

وقال أبو بكر ابن العربي: "والحق التسعير، وضبط الأمر على قانون لا تكون فيه مظلمة على أحد من الطائفتين.. وما قاله النبي ﷺ حق، وما فعله حكم، ولكن على قوم صح ثباتهم واستسلموا إلى ربهم، وأما قوم قصدوا أكل الناس والتضييق عليهم؛ فباب الله أوسع وحكمه أمضى"^(٤).

وبهذا نرى أن على المجتهد أن يفسر النصوص الجزئية تفسيراً مصلحياً -إذا كانت هذه النصوص غير قطعية في دلالتها- يتفق مع روح التشريع وغاياته، ثم يربطها بالأحكام المناسبة لها، والتي تحقق النتائج والمآلات المرجوة، وأن لا ينظر إلى الأمور نظرة ظاهرية سطحية، فيعطي المسألة حكماً واحداً في جميع الظروف والأحوال.

كما يجب عليه أن يوازن -كما قلنا- بين المصالح، ويجعل الحكم للراجح منها؛ فيقدم الأهم على المهم، والعامة على الخاصة، والحالة على المستقبلية، والضرورية على الحاجية، والحاجية على التحسينية، وهكذا..

(١) الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٢) الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٨٣.

(٣) الطرق الحكمية، ص ٢٠٥.

(٤) ابن العربي: عارضة الأهودي بشرح صحيح الترمذي ٥٤/٦.

ومن الأمثلة التي تدخل تحت هذا النوع - وأعني ربط النص الجزئي بالمصلحة المقصودة منه إن تغيرت الظروف؛ ربطاً يوقف حكمه أو ينفذه - من ممارسات الفاروق السياسية: ما فعله بسهم المؤلفة قلوبهم؛ عندما أوقف عطاء هؤلاء الأشخاص الموجودين في عصره من مال الزكاة، مع أن سهمهم في العطاء مقرر بنص القرآن الكريم، وأن النبي ﷺ كان يعطيهم من مال الزكاة، وكذلك فعل من بعده أبو بكر الصديق رضي الله عنه.

إلا أن الفاروق ﷺ منع إعطاء هؤلاء الأشخاص من الزكاة؛ لما رأى أن الإسلام قد قويت شوكته، وأصبح أتباعه قادرين على نشره وحمايته. وهذا ليس تعطيلاً ومجافاة للنص القرآني، بل هو فهم عميق لسياسة التشريع، وعمل بحكمة النص وعلته التي شرع من أجلها، لأن الغاية من إعطاء هؤلاء الأشخاص هي تأليفهم لانتقاء شرهم عندما كان الإسلام ضعيفاً، فلما قويت شوكته زال الداعي إلى إعطائهم، أي لم يبق للإسلام حاجة في شراء تأييدهم بالمال بعد أن استتب له الأمر، بل أصبحوا هم في حاجة إلى الاعتزاز به.

وهذا المعنى هو الذي يؤكد الفاروق رضي الله عنه بقوله لمن جاء يطلبان منه العطاء من سهم المؤلفة قلوبهم: "إن رسول الله ﷺ، كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام.."(١).

ومثل هذا يقال عندما امتنع رضي الله عنه عن تقسيم الأراضي المفتوحة بين الجنود الفاتحين، وأبقى هذه الأراضي في يد أهلها وفرض عليهم الخراج؛ نظراً لما أصبحت تقتضيه المصلحة العامة للدولة؛ نتيجة تغير الظروف عما كان عليه الأمر زمن النبي ﷺ.

فهذه التصرفات من عمر رضي الله عنه يفرضها الفهم العميق في التعامل من النصوص وفق ما تقتضيه الظروف القائمة، وحتى لا يكون في تطبيق النصوص تجريد لها عن حكمها وغاياتها، أو يكون فيها ما يعود على أصل مشروعيتها بالنقض والبطالان.

(١) أبو عبيد: الأموال، ص ٣١٠، سنن البيهقي ٢٠/٣، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٣٦-٣٧، وقال فيه ابن حجر: "رواه البخاري في تاريخه الصغير ويعقوب بن سفيان بإسناد صحيح". انظر: الإصابة ٥٩/١.

المبحث الخامس العرف

والعرف هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك، حتى تمكن أثره في نفوسهم، واطمأنت إليه طباعهم.

وأكثر الفقهاء يستعملون العادة والعرف استعمالاً واحداً، لا يفرقون بينهما^(١)، فكانا بمعنى واحد من حيث المعنى الاصطلاحي الفقهي.

يقول ابن عابدين: "العادة والعرف بمعنى واحد من حيث الماصدق، وإن اختلفا من حيث المفهوم"^(٢).

ويرى بعضهم أن العادة أعم من العرف؛ لأن العادة تشمل: العادة الناشئة عن عامل طبيعي، والعادة الفردية، وعادة الجمهور التي هي العرف، بينما يُختص العرف بعادة الجمهور. فتكون النسبة بين العادة والعرف كما يقول الزرقا: "هي العموم والخصوص المطلق؛ لأن العادة أعم مطلقاً وأبداً، والعرف أخص إذ هو عادة مقيدة، فكل عرف هو عادة، وليس كل عادة عرفاً، لأن العادة قد تكون فردية أو مشتركة"^(٣).

والعرف الذي نقصده هنا هو العرف الصحيح الذي لا يتعارض مع حكم من أحكام الشريعة، أو أصل من أصولها العامة^(٤). أما ما تعتاده طائفة من الجهال والحمقى، مما هو ضرر أو عبث لا خير فيه ولا مصلحة؛ فليس من العرف المقصود هنا، والذي أقامت له الشريعة وزناً واعتباراً، ولذلك أبطلت الشريعة كثيراً من الأعراف الفاسدة التي اعتادها أهل الجاهلية؛ وهذا معنى كون الشريعة الإسلامية مهيمنة على كل الشرائع والقوانين والأعراف.

(١) الأشقر: نظرات في أصول الفقه، ص ١٥٥.

(٢) ابن عابدين: مجموعة رسائل ابن عابدين ١١٤/٢ (رسالة نشر العرف).

(٣) المدخل الفقهي ٨٤٣/٢-٨٤٤.

(٤) ومن هنا وجدنا الفقهاء يضعون شروطاً لا بد من توفرها حتى يكون العرف مقبولاً ومعتبراً شرعاً: أولها: أن لا يخالف العرف الشريعة. ثانيها: أن يكون العرف مطرداً أو غالباً. ثالثها: أن يكون العرف قائماً عند إنشاء التصرف. رابعها: أن لا يصرح المتعاقدان بخلافه. أنظر: المرجع السابق ٨٧٣/٢ وما بعدها.

وهذا النوع من العرف حجة عند جمهور الفقهاء تبنى عليه الأحكام في الشرع؛ لأنه غالباً ما يكون مستنداً إلى مصلحة معقولة معتبرة، كانت هي السبب في انتشاره واطراده، وتمكنه من النفوس.

يقول أبو سنة: "اعتبر الفقهاء على اختلاف مذاهبهم العرف، وجعلوه أصلاً يبنى عليه شرط عظيم من أحكام الفقه"^(١).

ويدل على حجية العرف واعتباره: القواعد الكلية في التشريع، والتي تدل على التيسير ورفع الحرج والمشقة؛ لأن الثبات في العوائد على حكم واحد على الرغم من تغييرها وتبدلها يوقع الناس في حرج شديد، وضيق أكيد، ويخرج الأحكام التي تنسب إلى الشريعة عن جادة العدل والرحمة التي تتصف بهما الشريعة؛ إلى الظلم والقسوة اللذين برأ الله شريعته من الاتصاف بهما^(٢).

يقول الشاطبي في هذا المعنى: "العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً؛ كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية، أي سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أو أمراً أو إذنًا أم لا"^(٣). ويقول مبيناً وجه ضرورتها: "لو لم تعتبر العوائد لأدى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع"^(٤).

أضف إلى ذلك النصوص المطلقة التي وردت في الكتاب والسنة، وترك أمر تفسيرها وتحديد مرادها إلى عرف أهل كل عصر وبلد، تبعاً لتغير الظروف والأحوال، والأماكن والأزمان.

ومن أمثلة ذلك^(٥): تقدير النفقة الواجبة على الزوج لمطلقته، المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿يَفْقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ، وَمَن قَدِرْ عَلَيْهِ مَرْزُقَهُ فَلْيَفْقَ مَا آتَاهُ اللَّهُ، لَا يَكْفِ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٦)، فهذا التقدير متروك إلى أعراف الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة، ولم تحد الشريعة فيه حداً ينتهي إليه.

(١) أبو سنة: العرف والعادة، ص ٢٣.

(٢) الأشقر: نظرات في أصول الفقه، ص ١٧٦-١٧٧.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢/٢١١.

(٤) المرجع السابق ٢/٢١٢.

(٥) انظر: الأشقر: نظرات في أصول الفقه، ص ١٨٦ وما بعدها.

(٦) الطلاق: ٧.

ومثل ذلك يقال في تقدير كفارة الإطعام؛ فقد جعل الشارع كفارة الحنث باليمين إطعام عشرة مساكين من أوسط ما يطعم الحانث أهله، فقال تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾^(١).

ومقدار الإطعام الذي يكفي الفقير، ومقدار الوسط من طعام كل شخص، يرجع فيه إلى عرف الناس في مختلف البلاد والأزمنة، فقوم طعامهم الأرز، وآخرون التمر، وقوم السمك، وقوم ينوعون الطعام، فكل يخرج من أوسط ما جرت عادته بأكله. يقول ابن تيمية: "وكل يطعمون من أوسط ما يأكلون، كفاية غيره"^(٢).

وكذلك كل ما يُرجع فيه إلى حكم مثله عند الفقهاء، فإنه يرجع في تحديده ومعرفته إلى أعراف الناس وعاداتهم؛ ومن ذلك: أجره المثل وثمان المثل ومهر المثل وحرز المثل .. ونحوه.

فالعرف يعتبر أساساً في تحديد الكثير من التكاليف والالتزامات الشرعية، والحقوق العقدية، كما أن للعرف اعتباراً قضائياً واسعاً في كل موضوع.

ولذلك كله كان من المقرر في قواعد الشريعة، أن: "العادة محكمة"^(٣)، و "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"^(٤)، و "الثابت بالعرف كالثابت بالنص"^(٥)، و "المعروف بين التجار كالمشروط بينهم"^(٦)، وغيرها من القواعد الفقهية الأخرى في هذا المجال.

ومن خلال ما تقدم يظهر ما للعرف من أهمية كبيرة في مواكبة الأحكام السياسية المتجددة في شتى المجالات؛ فإن الأحكام تتغير بتغير الأعراف في كل عصر وفي كل زمان، وهذا من صميم العمل السياسي الذي يراعي الظروف المتغيرة، وما يناسبها من أحكام.

ففي مراعاة العرف حل لمشكلات الناس، وتحقيق مصالحهم، واستقامة أمرهم، وهذا مما تهدف إليه السياسة الشرعية.

(١) المائدة: ٨٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٥٢/١٩.

(٣) مجلة الأحكام العدلية: م ٣٦، الزرقا: المدخل الفقهي ٩٩٩/٢.

(٤) مجلة الأحكام العدلية: م ٤٣، الزرقا: المدخل الفقهي ١٠١/٢.

(٥) مجلة الأحكام العدلية: م ٤٥، الزرقا: المدخل الفقهي ١٠١/٢.

(٦) مجلة الأحكام العدلية: م ٤٤، الزرقا: المدخل الفقهي ١٠١/٢.

يقول ابن عابدين في تأكيد ذلك: "كثير من الأحكام تختلف باختلاف عادات الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدث ضرورة فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً؛ للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام"^(١).

ويقول ابن القيم: "ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم، وأزمنتهم وأحوالهم، وقرائن أحوالهم؛ فقد ضل وأضل، وكانت جنائته على الدين أعظم من جنائة من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم، وأزمنتهم وطبائهم؛ بما في كتاب من كتاب الطب على أبدانهم"^(٢).

ولا شك أن كثيراً من إجراءات الفاروق السياسية كانت تستند إلى تغير الأعراف، وتبدل أحوال الناس عما كان عليه الأمر زمن النبي ﷺ، والخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

جميع الحقوق محفوظة

ومن ذلك اتخاذه رضي الله عنه الكثير من النظم الإدارية الحديثة التي لم يعرفها المسلمون من قبل، وقد كان بعضها سائداً عند الأمم الأخرى كالفرس والروم، في معظم المجالات الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية.

ومن ذلك: نظام الرواتب والعطاءات، والتعامل بالنقود المضروبة^(٣)، وترسيخ نظام الجندية في فئة خاصة من المسلمين وتوظيفها لهذه الغاية، ونظام التوثيقات المكتوبة والمفسرة، وغيرها من الأنظمة الأخرى التي اقتضاها تغير الظروف وتبدل الأعراف، والتي سنأتي على ذكرها وبيانها لاحقاً في باب التطبيقات.

هذه هي أهم المصادر التي تعتمد عليها السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب؛ لرجوع أغلب أحكامها إليها ودورانها على محورها، والتي هي نفسها مصادر لأحكام الفقه الإسلامي بأكمله، مما يؤكد أن العمل بالسياسة الشرعية هو من صميم النهج التشريعي الإسلامي، وليس شيئاً غريباً عنه.

(١) مجموعة رسائل ابن عابدين ١٢٥/٢ (رسالة نشر العرف).

(٢) إعلام الموقعين ٧٨/٣.

(٣) انظر: أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص ١٧٦ "هامش" (منقولاً عن المقرئ في كتابه "النقود

القديمة والإسلامية").

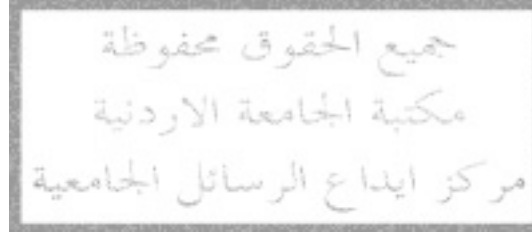
الفصل الثالث

منهج عمر بن الخطاب في الاجتهاد وفهم النصوص الشرعية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الثاني: تعامل عمر مع نصوص السنة.

المبحث الثالث: طريقة عمر في الاجتهاد.



تمهيد

لم يكن من المعقول أن ينتزل التشريع الإسلامي بالأحكام الجلية التفصيلية لكل حادثة ومسألة جزئية في عصر التنزيل، أو فيما بعده من عصور وأما إلى قيام الساعة؛ ولذلك كانت دائرة النصوص التشريعية ضيقة ومحدودة، بالنسبة للوقائع والحوادث غير المتناهية؛ ومن هنا كان التشريع الإسلامي بحاجة إلى جهود بشرية عظيمة في تطبيقه، وتنفيذه واستنباط الأحكام الجزئية للوقائع المتجددة على مر العصور وفي مختلف البيئات، وهذا ما يعرف بالاجتهاد في الفقه الإسلامي.

يقول الدريني: "وواقع الأمر أن قضية خلود الشريعة، وأنها دين الله إلى يوم القيامة؛ لا تصدق دون هذا الاجتهاد القائم على التعقل، وأصالة الفكر في تفهم نصوصها ومقرراتها، وفي تطبيقها على كل ما يجد في الحياة من وقائع، وما يلم بها من تطور أحدثه الفكر الإنساني نفسه"^(١).

والاجتهاد سواء أكان فردياً أم جماعياً؛ لا بد له من منهج أو طريقة يتبعها المجتهد أو الفقيه في النظر والتفكير والاستنباط من النصوص والقواعد الشرعية، حتى يكون منطقياً ومتسلسلاً في التفكير، ولا يتوصل إلى نتائج عشوائية متضاربة؛ ولذلك كان لا بد لكل مجتهد من منهج يحدد مساره ويضبط اجتهاده.

ومن هنا برزت ظاهرة المذاهب الفقهية والأئمة المجتهدين، بأن كان لكل إمام أو مذهب منهج علمي يسير عليه في الاجتهاد، واستنباط الأحكام من معين التشريع، والخليفة عمر بن الخطاب واحد من هؤلاء المجتهدين، بل هو إمام المجتهدين، وأبرز فقهاء عصره.

فما منهج عمر بن الخطاب في الاجتهاد، والتعامل مع النصوص الشرعية؟. الجواب على هذا السؤال تكتمل جوانبه، وتكون صورته أوضح في الذهن، من خلال مراحل دراستنا هذه للأحداث والمستجدات الواقعية التي تعامل معها عمر رضي الله عنه في عصره، والتي سجلتها كتب الفقه والتاريخ والحديث الموثوقة، ولكن لا بد هنا من مقدمة نظرية تبين الخطوط العريضة لمنهج الفاروق عمر في الاجتهاد، وخاصة تعامله مع النصوص الشرعية من الكتاب والسنة.

وسنتناول ذلك من خلال المباحث التالية:

(١) المناهج الأصولية، ص ٤.

المبحث الأول

تعامل عمر مع نصوص القرآن

لم تكن نصوص القرآن الكريم بحاجة إلى إثبات كما هو الأمر بالنسبة لنصوص السنة، التي خفيت بعض أحاديثها عن عمر وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم، فالقرآن دون في عصر الرسول ﷺ، وجمع في عهد أبي بكر، وحفظه كله جمع كبير من الصحابة، فكانت آياته كلها منذ عهد الرسالة ثابتة في الصدور، مدونة في الألواح، تتردد على ألسنتهم كل يوم عدة مرات.

ولذلك كان عمر وقافاً عند كتاب الله، ولا يتجاوز آياته ونصوصه، كما يدل على ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما حيث قال: استأذن الحرّ بن قيس بن حصين لعمه ليدخل على عمر، فأذن له، فلما دخل قال لعمر: يا ابن الخطاب والله ما تعطينا الجزل، ولا تحكم بيننا بالعدل؛ فغضب عمر حتى همّ أن يوقع به، فقال له الحرّ: يا أمير المؤمنين إن الله عز وجل قال لنبيه: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین﴾^(١). وإن هذا من الجاهلین، فوالله ما جاوزها عمر حين قرأها عليه، وكان وقافاً عند كتاب الله^(٢).

فقد أخبر ابن عباس وهو صادق: أن عمر كان وقافاً عند كتاب الله تعالى، يحل حلاله ويحرم حرامه، ويقدمه على كل شيء سواه.

غير أن عمر رضي الله عنه بطبيعته البشرية التي يطرأ عليها النسيان، وعند استغراقه في حل مشكلات الناس وتدبير أمور الرعية؛ كان يغيب عن ذهنه بعض آيات القرآن التي يحفظها يقيناً، فيقول أو يفعل بخلافها، إلا أن الأمر لا يحتاج لأكثر من شخص يذكره بالآية التي غابت عن ذهنه، حتى يرجع إليها عمر فوراً، ضارباً بقوله أو فعله الذي خالفها عرض الحائط.

(١) الأعراف: ١٩٩.

(٢) سبق تخريجه: انظر ص.

وهو ما حصل معه عندما أراد أن يمنع المغالاة في مهور النساء بتحديد الصداق فقالت له امرأة: لكننا نجد في كتاب الله تعالى: ﴿وَأَتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ قِطَامًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾^(١)، فترجع عمر عن ذلك وقال: كل الناس أفقه من عمر حتى النساء في البيوت^(٢).

وكذلك لما فجع المسلمون بوفاة النبي ﷺ، فإن عمر رضي الله عنه من هول الخبر عليه أخذ يتوعد بسيفه كل من يقول إن رسول الله قد مات، ويقول: إنه لم يموت ولكنه غاب عنا كما غاب موسى عن قومه ..، حتى جاء أبو بكر رضي الله عنه وخطب الناس قائلاً: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله، فإن الله حي لا يموت، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وما محمد إلا رسولٌ قد خلت من قبله الرسل، أفمن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾^(٣)، فلما سمعها عمر هوى إلى الأرض وعرف أن رسول الله قد مات، وقال: والله كأني لم أسمع هذه الآية أو أتلتها حتى تلاها أبو بكر يومئذ^(٤).

فنصوص القرآن الكريم إذن كانت معلومة لعمر ولجميع المسلمين في عصره، وهي بذلك تكون معدة للمرحلة الثانية، وهي التطبيق الواقعي لها على الحوادث والمشكلات التي تواجههم.

وهذا هو ما يعيننا هنا، وهو تطبيق نصوص الكتاب على الواقع المعاش للناس في زمن عمر رضي الله عنه؛ لأن التطبيق العملي للنص يحتاج إلى علم وفقه ودراية أكثر من العلم النظري بحكم النص نفسه، وذلك حتى لا يؤدي التطبيق إلى نتائج تناقض الغاية التي شرع من أجلها النص أصلاً.

يقول الشاطبي: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها..^(٥)".

(١) النساء: ٢٠.

(٢) سبق تخريجه: أنظر ص.

(٣) آل عمران: ١٤٤.

(٤) صحيح البخاري ١٤٥/٨.

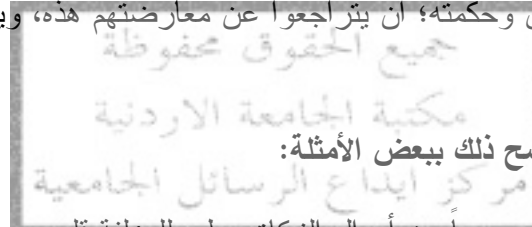
(٥) الموافقات ١٠٥/٤-١٠٦. ثم يأخذ الشاطبي في بيان هذين الوصفين، فيقول عن الأول بعد أن يُذكر ببناء الشريعة على اعتبار المصالح: "فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول .. لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط؛ فلذلك جعل شرطاً ثانياً"

ويقول الدريني: "ولا يقل الاجتهاد في تطبيق الحكم الشرعي على موضوعه عملاً، وبظروفه الملابسة، عن استنباطه نظراً، إن لم نقل إن التطبيق أعظم خطراً من الاستنباط النظري المجرد، إذ الأول هو الذي تتعلق به الثمرة العملية المرجوة من التشريع كله بدهاء"^(١).

وعمر رضي الله عنه كان لا يتمسك بظواهر النصوص وحروفها، بل كان يعلم أن للنص روحاً ومعنى يُسترشد بهما في فهمه وتطبيقه، فكان رضي الله عنه يعي المناسبة ويدرك الحكمة ثم ينظر من خلال ذلك إلى النص في تنزيهه على الوقائع والمستجدات.

ولهذا قد يبدو للوهلة الأولى أو من خلال نظرة سطحية للأمور؛ أنّ عمر قد خالف النص القرآني وعمل برأيه في أكثر من حادثة، ومن هنا كنا نجد بعض من حوله من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم يعارضونه في بادئ الأمر، إلا أنهم ما يلبثون بعد نظرة متعمّقة متفحّصة للواقع، والغوص في علة النص وحكمته؛ أن يتراجعوا عن معارضتهم هذه، وينزلوا عند رأي عمر ويؤيدوه.



ولا بأس أن نوضح ذلك ببعض الأمثلة:

فقد جعل الله تعالى سهماً من أموال الزكاة يعطى للمؤلفة قلوبهم، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا، وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾^(٢).

وهم -كما يقول ابن تيمية- السادة المطاعون في عشائرتهم، وهم على نوعين: كافر ومسلم، فالكافر إما أن يرجى بعطيته منفعة؛ كإسلامه أو دفع ضرره، إذا لم يندفع إلا بذلك. والمسلم المطاع يرجى بعطيته المنفعة أيضاً، كحسن إسلامه أو إسلام نظيره^(٣).

وبالنتيجة "هم الأفراد أو الجماعات الذين تقتضي مصلحة المسلمين العامة تأليف قلوبهم بالمال لدفع ضرر أو جلب منفعة"^(١).

(١) خصائص التشريع الإسلامي، ص ١٧٤.

والحق أن كلاً من الاستنباط النظري والتطبيق العملي لحكم النص لا يقل أهمية عن الآخر، فهما عاملان رئيسان في تحقيق الثمرة المقصودة شرعاً من التشريع، تماماً كالترية والبذرة بالنسبة للثمرة؛ ومن ثم فلا فائدة من استنباط دقيق لا يتبعه تطبيق عملي صحيح، ولا قوة لتطبيق لا أصل له من صحيح النظر.

(٢) التوبة: ٦٠.

(٣) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ٧٦، ٧٨.

وقد كان رسول الله ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم من الفياء ومال الزكاة، فأعطى الأقرع بن حابس، وعيينة بن حصن، وأبا سفيان بن حرب، وصفوان بن أمية وغيرهم^(٢).

وكذلك فعل أبو بكر الصديق من بعده، فأعطى المؤلفة قلوبهم من الصدقات، غير أن عمر وبعد فترة من خلافته أوقف عطاء هؤلاء الأشخاص من مال الزكاة، وقال لمن جاء يطلبان منه ذلك: "إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ دليل، وإن الله قد أعز الإسلام..."^(٣).

ومن قول عمر هذا يظهر لنا أنه ﷺ لم يعطل أو يخالف النص القرآني -كما اعتقد بعضهم^(٤)، بل هو فهم عميق لمعنى النص، وعمل بغايته التي شرع من أجلها؛ فالحكمة من إعطاء هؤلاء هي تأليف قلوبهم؛ طمعاً في إسلامهم أو اتقاءً لشرهم، وهذه العلة هي مناط الحكم في إعطائهم من مال الزكاة، فإذا انعدمت هذه العلة، بأن لم يجد المسلمون حاجة لتأليف قلوب هؤلاء الأشخاص والتودد إليهم؛ فإنه ينعدم الحكم الذي كان معلقاً عليها، تماماً مثل علة الفقر، والعمل على جمع الزكاة، والعبودية وغيرها من علل مصارف الزكاة الأخرى^(٥).

والمسلمون احتاجوا إلى تأليف قلوبهم عندما كان الإسلام ضعيفاً، أما عندما قويت شوكته وأصبح أتباعه قادرين على نشره وحمايته؛ فقد زال الداعي إلى إعطائهم، أي لم يبق للإسلام حاجة في شراء تأييدهم بالمال، بعد أن استتب له الأمر، بل أصبحوا هم في حاجة إلى الاعتزاز به.

يقول البوطي: "ولقد كان اجتهاد عمر في هذا متعلقاً بتحقيق المناط: فلقد رأى أن الإسلام وصل شأنه إلى القمة في القوة والمنعة، سواء من الناحية المعنوية المتعلقة بسطوع حجته وبرهانه، أو من الناحية المادية المتعلقة بكثرة أهله وسعة انتشاره. أفلا يزال مناط حق الوافدين جديداً إلى الإسلام في الزكاة؛ متحققاً بعد؟ وهو كما قلنا حاجة التودد إليهم كي لا يندوا عن الإسلام بعد أن دخلوا فيه. ومعلوم أن الاجتهاد المتعلق بتحقيق مناط الحكم لا علاقة له بأمر النص، وإنما هو استجلاء لحقائق الأشياء وإدراكها على ما هي عليه لتعلق حكم شرعي بها، كاستجلاء حقيقة البلوغ في الصبي .. ولقد تبين لعمر ﷺ أن مناط حق هؤلاء في الزكاة لم يعد متحققاً في عهده؛ فالإسلام في منعة وعزة لا يحتاج معها إلى أن يخطب ودهم بالمال؛ فألغى

(١) البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ١٨٩.

(٢) انظر: ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ٧٦-٧٧، وانظر: صحيح البخاري ٦٧/٨.

(٣) سبق تخريجه: انظر ص.

(٤) انظر: الموسوي: النص والاجتهاد، ص ٤٢ وما بعدها.

(٥) انظر: البوطي: ضوابط المصلحة، ص ١٤٣.

عطاءهم؛ موافقة لنص الآية التي ربطت حق عطائهم بتأليف المسلمين إياهم. ومثل هذا ليس فيه أدنى مساس بالحكم من حيث ذاته، وإنما هو ممارسة له على الوجه المشروع، كما يمارس المسلم حكم التيمم بإباحة ومنعاً حسب حال العلة وجوداً وعدمًا^(١).

ومعنى هذا أن سهم التأليف باق حكمه في القرآن لم يتوقف، فإذا عادت وتحققت علته بأن احتاجت الأمة إلى تأليف القلوب؛ فإنهم يعطون من هذا السهم المرصود لهذه الحاجة. يقول الشوكاني: "إنه يجوز تأليف القلوب عند الحاجة إلى ذلك، فإذا كان في زمن الإمام قوم لا يطيعونه إلا للدنيا، ولا يقدر على إدخالهم تحت طاعته بالقسر والغلب؛ فله أن يتألفهم، ولا يكون لفسو-انتشار- الإسلام تأثير، لأنه لم ينفع في خصوص هذه الواقعة"^(٢).

ويؤكد مصطفى الزرقا -رحمه الله- هذا المعنى بقوله: "فهو -أي عمر بن الخطاب رضي الله عنه- إنما حبس العطاء عن هؤلاء الأشخاص بأعيانهم، أما سهم التأليف والترغيب فحكمه في القرآن باق لم يتوقف.

فإذا تجددت للأمة حاجة في زمان أو مكان آخر إلى تأليف القلوب، أو تأليب القوى لدفع عدو، أو ترغيب من لا ترغبه الفضائل السامية كما يرغبه المال؛ فإنه يعطى من هذا السهم المرصود لهذه الحاجة، كشأن النفقات التي تخصصها الدول اليوم في ميزانياتها لأجل الدعاية السياسية، فإذا انقضت حاجة الدعاية في مكان أو في فئة؛ فلا يسوغ عندئذ صرف المال إلى من لا تحتاج الدعاية إليه، بل يوفر المال على خزينة الدولة ريثما تتجدد الحاجة. وقد يتغير وجه الحاجة بين عصر وعصر، فيستغنى عن إعطاء أشخاص كانوا يعطون لوجهتهم ونفوذهم كما كان في الماضي، ويحتاج إلى إعطاء أرباب الصحف، أو إنشاء مجلات دعائية، أو محطة إذاعة لاسلكية، كما في عصرنا اليوم"^(٣).

ومثال آخر: اجتهاد عمر رضي الله عنه في إيقاف حد السرقة عام المجاعة، الذي سمى بـ "عام الرمادة"، واكتفاؤه بتعزيز السارق بدلاً من قطع يده^(٤)، مع أن الله تعالى يقول: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(٥).

(١) المرجع السابق، ص ١٤٣-١٤٤.

(٢) نيل الأوطار ٢٣٤/٤.

(٣) المدخل الفقهي ١٥٩/١-١٦٠ (هامش).

(٤) انظر: ابن القيم: إعلام الموقعين ١٠/٣ وما بعدها.

(٥) المائدة: ٣٨.

ولا شك أن نظرة متمعنة في الأمر، تعطينا أن ما فعله عمر لم يكن تعطيلاً لحد السرقة المقرر في الكتاب، أو تعدياً على النص، بل هو اجتهاد حكيم في فهم النص وتطبيقه بشروطه، أو الدليل بجملته.

فالنص عام قابل للتخصيص ولا يجوز تطبيقه قبل البحث عن المبيّنات والمخصصات، وقد جاءت السنة بالكثير منها، سواء من فعل النبي ﷺ أو قوله، فمنها ما يتعلق بقدر المسروق، ومنها ما يتعلق بمكانه، ومنها ما يتعلق بطبيعته أو جنسه. والتمسك بعموم الآية أو ظاهرها وحده دون النظر إلى ما يتعلق بها من متعلقات؛ إنما هو تنكب عن جملة الدليل^(١).

وأبرز مخصص لهذه الآية وغيرها من الآيات الأخرى التي شرعت الحدود قوله ﷺ:

"ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العقوبة خير من أن يخطئ في العقوبة"^(٢).

ولذلك كان على المجتهد قبل أن يطبق حد السرقة أن يحقق في مناط الحكم الذي يصدق عليه وصف السارق - فينظر في شروط القطع التي جاءت بها المبيّنات من المخصصات والمقيدات الواردة على النص والتي بها تعلق المناط-، وهو ما فعله عمر ﷺ، فالسارق الذي يستحق العقوبة هو الذي يكون متعدياً، لا مضطراً إلى السرقة اضطراراً، وإلا كيف نوفق بين إقامة حد السرقة على من اضطر إليها، وبين قوله تعالى: ﴿فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم، فإن الله غفور رحيم﴾^(٣)!

فالمضطر غير مأخذ بنص الآية الكريمة، فكيف نؤاخذه ونقيم عليه حد القطع؟! وقد اعتبر عمر رضي الله عنه مثل هذه الظروف -ضائقة المجاعة- شبهة عامة في أن السرقة كانت عن ضرورة ملجئة، والمضطر يجوز له أن يأخذ من مال غيره ما يسد ضرورته، ولو من دون إذنه، وهذه الشبهة يسقط بها الحد التزاماً بنص الحديث الشريف.

يقول ابن القيم مبيناً أن ما فعله عمر هو ما تقتضيه نصوص الشريعة وقواعدها، وليس خروجاً عليهما: "وهذا محض القياس، ومقتضى قواعد الشرع، فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة، غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما

(١) انظر: البوطي: ضوابط المصلحة، ص ١٤٥.

(٢) سنن الترمذي ٢٧/٤، الحاكم: المستدرک ٣٨٤/٤ "وصححه، ووافقه الذهبي"، سنن البيهقي ٢٣٨/٨، والحديث له روايات عديدة. انظر: ابن حجر العسقلاني: تلخيص الحبير ٥٦/٤.

(٣) المائدة: ٣.

يسد به رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له، إما بئمن أو مجاناً، على الخلاف في ذلك، والصحيح وجوب بذله مجاناً، لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء ..^(١).

ولذلك رأينا الفقهاء المجتهدين يتفقون على التحقيق في مظان الشبه وصورها، وأنها موضع بحث واجتهاد، وقد اتفق جمهورهم على كثير من هذه الصور؛ كسرقة الزوج من مال زوجته، وسرقة الوالد من مال ولده، ويختلفون في بعضها الآخر، كالسرقة من بيت المال وسرقة القريب من قريبه، والسرقة في زمن المجاعة^(٢)، وواضح أن هؤلاء الأئمة لم يعارضوا باجتهاداتهم هذه نص الكتاب^(٣).

ونكتفي هنا بهذين المثالين، وسيأتي المزيد من ذلك فيما يلحق من فصول هذه الدراسة.

فعمر إذن لم يخالف النص في اجتهاد راه، ولا في حكم قضي به، وإن ما توهمه البعض من أنه مخالف لنص الكتاب، هو في حقيقته أكبر دليل على تمسكه بالنص وحرصه الشديد على أن لا يخرج عليه.

يقول البوطي: "وإنما يتأتى التمسك الشديد بالنص ودقة الأخذ به، ممن أتقن معرفة طرق دلالته، وفطن لبيانه ومخصصاته، وإلا وصل من حيث يريد التمسك بالنص إلى مخالفته وإهماله؛ ذلك أن من فاتته ملاحظة مجموع ملابسات النص من مخصص أو بيان أو مفهوم، أو علة صحيحة ومعتبرة من الشارع؛ تتكب لا محالة عن جوهر الدليل كله. وقد كان عمر بن

(١) إعلام الموقعين ٣/١١-١٢.

(٢) - فيرى الحنفية: أنه لا قطع على من سرق من مال رحم محرم له، ولا على أحد الزوجين إذا سرق من الآخر، ولا على من سرق من بيت المال، أو من مال له فيه شركة.

- ويرى المالكية: أنه لا قطع على الأب فيما سرق من مال ولده، ولا أحد الزوجين فيما سرق من الآخر إذا كانا في مسكن واحد، أما إذا انفرد كل واحد منهما في بيت فيه متاعه؛ فإنه يقطع، وكذلك إذا سرق من بيت المال ففيه القطع.

- أما الشافعية: فيرون أنه لا قطع إذا كان ذلك في الأصول والفروع فقط، وكذلك أحد الزوجين إذا سرق من الآخر -في أحد القولين- لشبهة الاختلاط، ولا على مسلم إذا سرق من بيت المال؛ لأن له فيه حق.

- وذهب الحنابلة: إلى أنه لا يقطع الوالد فيما أخذ من مال ولده، ولا أحد الزوجين فيما سرق من الآخر إن لم يكن محرراً عنه؛ ولا على من سرق من بيت المال إن كان مسلماً، ولا في المجاعة.

(أنظر: الموصلية: الاختيار لتعليل المختار ٤/١٠٩، ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٤٥١، الشيرازي: المهذب ٢/٢٨١، ابن قدامة: المغني ١٠/٢٨٤، ٢٨٧-٢٨٨).

(٣) انظر: البوطي: ضوابط المصلحة، ص ١٤٦-١٤٧.

الخطاب رضي الله عنه من أبرع الصحابة في فقه النص والدقة في فهمه، وكان لهذا من أشدهم التزاماً به ووقوفاً عنده، وأبعدهم عن الرأي المخالف له^(١).

بقي أن نشير إلى أن عمر رضي الله عنه لم يكن يفسر نصوص القرآن برأيه، كما أنه لم يكن يتكلف في الخوض فيما خفي من معانيها، أو ما تشابه من أحكامها، بل كان يكتفي بما سمعه من رسول الله ﷺ في هذا، وما وعاه وعلمه من غايات التشريع ومقاصده السامية.

فقد سئل عمر عن قوله تعالى: ﴿والذاريات ذمراً﴾^(٢)، فقال: هي الريح، ولولا أنني سمعت رسول الله ﷺ يقول ما قلت. فقيل له: ﴿فالمحاملات وقرأ﴾^(٣)، فقال: هي السحاب ولولا أنني سمعت رسول الله ﷺ يقول ما قلت. فقيل له: ﴿فالمقسّمات أسراً﴾^(٤)، فقال: هي الملائكة، ولولا أنني سمعت رسول الله ﷺ يقول ما قلت^(٥).

ثم أمر عمر بالسائل فضرب، ومنع الناس من مجالسته؛ وذلك لما علمه من أمره من كثرة سؤاله عن متشابه القرآن، وشغل نفسه بما لا يتعلق به عمل أو نفع^(٦)، وربما أوقع خبالاً وفتنة - كما يقول الإمام الشاطبي^(٧)، ولذلك نهى الله تعالى عن التكلف والتتبع، فقال جل شأنه على لسان نبيّه: ﴿قل ما أسألكم عليه من أجر، وما أنا من المتكلفين﴾^(٨).

أما الأمور التي يترتب على معرفتها نفع وفقه شرعي عملي، فهي ليست من هذا القبيل، بل إن العلم بها واجب، والسعي وراءها مطلوب.

(١) المرجع السابق، ص ١٤٢.

(٢) الذاريات: ١.

(٣) الذاريات: ٢.

(٤) الذاريات: ٤.

(٥) ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٩٥، المحب الطبري: الرياض النضرة ١٤١/٢، تفسير ابن كثير ٣٩٠/٧ - ٣٩١ وقال: "الحديث ضعيف رفعه وأقرب ما فيه أنه موقوف على عمر؛ فإن قصة صبيغ بين عسيل مشهورة مع عمر"، الهيثمي: مجمع الزوائد ١١٢/٧، ١١٣ وقال: "رواه البزار وفيه أبو بكر بن أبي سبره وهو متروك".

(٦) وهذا من باب التأديب له والتحذير لغيره؛ لأن عمر راع، وهو مسؤول عن رعيته في هذا وفي غيره.

(٧) الموافقات ١٩١/٤.

(٨) ص: ٨٦.

ويدل على اجتناب عمر التكلف في تفسير غريب القرآن أيضاً، "أنه قرأ قوله تعالى: ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا، وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا، وَحَدائقَ غَلْبًا، وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾^(١)، فقال: الفاكهة والقضب وهذه الأشياء قد عرفناها، فما الأب؟".

فوضع يده على رأسه، ثم قال: إن هذا لهو التكلف يابن أم عمر، ما عليك أن لا تدري ما الأب"^(٢).

ويمكن أن نلخص منهج عمر بن الخطاب في التعامل مع نصوص القرآن وفهمها بالنقاط التالية:

١- أن عمر كان وقافاً عند نصوص الكتاب، لا يتجاوزها ولا يخالفها في اجتهاد رآه، أو حكم قضى به.

٢- وأن القرآن الكريم هو شريعة المجتمع ودستوره المكتوب، وهو المصدر الأول للتشريع، فلا يقدم عليه حديث أو رأي.

٣- وأنه قد يغيب عن ذهن عمر بعض آيات الكتاب، أو أحكامه بسبب النسيان أو عوامل أخرى، فيقول أو يفعل بخلافها، لكنه كان يرجع عن ذلك فوراً، متى ذكره أحدهم بالآية أو حكمها اللذين خالفهما.

٤- وأن عمر كان يفهم نصوص الكتاب فهماً دقيقاً، ويطبّقها من خلال معرفته بمقاصد الشرع وغاياته السامية، فيكفل بذلك تحقيق مصالح الناس العامة. وليست هذه -أعني التطبيق وتحقيق المصالح- مهمة مزدوجة أو مهمتين كما يفهم لأول وهلة؛ لأن غاية التشريع أن يؤدي -بالضرورة- عند تطبيقه بصورة سليمة إلى تحقيق مصالح العباد، وبعبارة أخرى: فإن تطبيق التشريع وتحقيق مصالح الناس وجهان لشيء واحد^(٣)، فالشريعة -كما يقول ابن

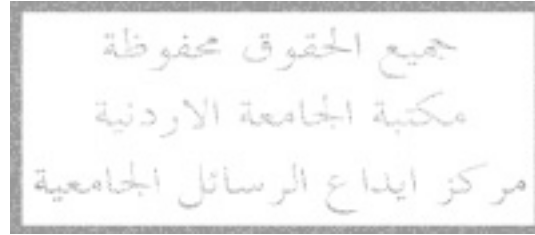
(١) عيس: ٢٧-٣١.

(٢) تفسير ابن كثير ٣٤٨/٨. وقال: "إسناده صحيح"، الحاكم: المستدرک "وصححه" ٥١٤/٢، ابن حجر: فتح الباري ٢٧١-٢٧٠/١٣ وقال: "وهذا أولى أن يكمل به الحديث الذي أخرجه البخاري: -ويقصد حديث أنس: "كنا عند عمر فقال: نهينا عن التكلف": صحيح البخاري ٢٦٤/١٣-٢٦٥-.

(٣) انظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ١٢٧، مذكور: مناهج الاجتهاد في الإسلام، ص ٥٤٣.

القيم- مصالح كلها ورحمة كلها وعدل كلها، وكل ما خرج عن المصلحة إلى المفسدة، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن العدل إلى الجور، فهو ليس من الشريعة^(١).

٥- وأن عمر لم يكن يتكلف في تفسير ما خفي من نصوص القرآن، أو الخوض فيما اشْتَبَه من آياته، وإنما كان يتوقف في ذلك على ما سمعه من النبي ﷺ، مركزاً جل اهتمامه على فهم الأمور التي يتعلق بها أحكام تشريعية عملية.



المبحث الثاني

تعامل عمر مع نصوص السنة

أما بالنسبة لتعامله مع نصوص السنة فقد كان ﷺ شديد الحرص على اتباع ما ثبت منها والامتثال له، ولو خفي عليه السبب أو الحكمة من تشريعه؛ فإن خفاء العلة أو السبب لم يقصر به عن الامتثال والطاعة لما ثبت من نصوص السنة الشريفة، وخاصة إذا لم تكن هذه النصوص مرتبطة بشكل مباشر بمصالح العباد المتغيرة.

فها هو رضي الله عنه لا يدرك العلة أو الحكمة من تقبيل الحجر الأسود، إلا أنه يمتثل لذلك لما ثبت لديه من أن رسول الله ﷺ كان يقبله؛ فقد أخرج البخاري عن عمر رضي الله عنه أنه لما قبل الحجر الأسود قال: "أما والله قد علمت أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أنني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك"^(١).
وكذلك نجده رضي الله عنه يتساءل عن الحكمة والغاية من الرَّمَل في أشواط الطواف، فيقول: "فيم الرَّمَلان -الهرولة- والكشف عن المناكب، وقد أطال الله الإسلام ونفى الكفر وأهله؟ ومع ذلك لا ندع شيئاً كنا نفعله في عهد رسول الله ﷺ"^(٢).

فعمر يترك رأيه وقناعته في هذين الأثرين تأسيماً واقتداءً بما ثبت فعله عن النبي ﷺ.

هذا فيما كان قد ثبت لديه من سنة رسول الله ﷺ، أما ما لم يكن قد علم به أو سمعه من قبل؛ فإن عمر لم يكن يقبل الخبر الذي يسمعه فوراً لمجرد أنه منسوب لرسول الله ﷺ، بل كان يتحقق ويتثبت من صحة هذا الخبر ضمن منهج خاص، فنجده يحقق الرواية من حيث السند، مما يعلمه عن الراوي من سوابق في الإسلام، ومن حيث ضبطه ودقة فهمه وقوة ذاكرته، وصدق نيته وحديثه، ومن ثم يقوم بتحقيق الرواية من حيث المتن أو المضمون. فمتى حاز الراوي صفات العدالة التي تؤهله لقبول روايته؛ قام بعرض الخبر الذي يرويه على أصول الإسلام المقررة في القرآن والسنة الثابتة، فما وجد منه يناقض شيئاً من هذه الأصول؛ لم يتردد في رفضه والضرب بشدة على يد محدثه، وإلا قبل الخبر ونزل عند حكمه.

وذلك لأن أصول الإسلام كلها كانت مقررة ومعلومة للمسلمين جميعاً عند وفاة الرسول ﷺ، فلم يكن هناك مجال لنسخ شيء منها أو تعديله أو مخالفته، وإن فتح المجال لشيء من هذا

(١) صحيح البخاري ٤٧٥/٣، صحيح مسلم ١٦/١٩-١٧.

(٢) صحيح البخاري ٤٧١/٣.

قد يؤدي إلى نقض الكثير من عرى الإسلام وأصوله، من قبل أهل النفاق والزيف، أو الجهال وذوي الغفلة.

كما أن عمر كان يعرض مضمون الخبر المروي له على المنطق العقلي السليم، أو المسلمات الفكرية العامة المستوحاة من ظرف عصر الرسول ﷺ وأحداثه وعاداته؛ فإن عارضه شيء من ذلك لم يقبله أيضاً، لأن لكل عصر عاداته وأعرافه الاجتماعية الخاصة به، ولأن العقل والشرع متلازمان فينبغي أن لا يناقض أحدهما الآخر.

والغاية من هذا التثبيت من خلال هذه المراحل هي الوصول إلى نوع من الاطمئنان القلبي للخبر يؤهله للاحتجاج به، وإثباته ضمن نصوص السنة الصحيحة التي يلزم المسلمين العمل بها، ولو كان راوي هذا الخبر فرداً واحداً من الصحابة، كما حدث في مواقف كثيرة.

على أن عمر رضي الله عنه كان يرى في بعض الأحيان في هذا المجال أن الأمر يتطلب شهادة راوٍ آخر توازر شهادة راوي الخبر وتعضده، فإن لم يشهد للخبر راوٍ آخر رفضه، وربما عاقب محدثه.

ولعل السبب في هذا أن عمر كان يخاف أحياناً من أن يجترأ الناس على التحديث عن رسول الله ﷺ؛ فيستغل ذلك بعض ضعفاء الإيمان، وأصحاب الأغراض الخبيثة فيتقولون على النبي ﷺ، فإذا علموا ذلك من عمر فكروا مرات ومرات قبل أن يحدثوا عن النبي ﷺ بشيء؛ فيسد بذلك الطريق على مزيفي الوقائع والأخبار.

كما أن لذلك فائدة كبرى تكمن في التثبيت من ضبط الراوي ودقة سماعه وحسن فهمه، وإن لم يكن قد تعمد الكذب في روايته؛ فإن لكل رواية أسبابها وظروفها، وربما سمع أو فهم أحد الرواة ما لم يسمعه أو يفهمه راوٍ آخر، كما حصل في كثير من الروايات.

وهكذا نرى أن عمر كان يعرض الخبر الذي يسمعه أو يتلقاه منسوباً إلى النبي ﷺ على منهج علمي للتثبيت، فإن اطمأن قلبه إليه أو ثبت عنده صحة الخبر بما يعضده؛ قبله وعمل به، وألغى رأيه الذي كان قد اجتهد به قبل أن يعلم بالخبر إذا خالف اجتهاده مضمون الخبر الذي وصله عن النبي ﷺ، فهو كعامة المسلمين ملتزم ابتداءً بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة، وقد صار الخبر الذي ثبت لديه واحداً منها^(١).

(١) انظر في ذلك: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٧٠-٧٢، مذكور: مناهج الاجتهاد في الإسلام،

وبهذا نجد أن عمر لم يخرج عن النهج الذي وضعه علماء الحديث من بعده في قبول الروايات والتثبت من صحتها؛ سواء عن طريق الراوي (السند) بالتأكد من عدالته وضبطه، أم عن طريق الرواية (المتن) بسلامتها مما يقدر بها أو يعارضها من أصول الإسلام، بل إن لعمر بن الخطاب الفضل الأكبر في إرساء قواعد هذا العلم، ووضع منهج علمي في قبول الحديث، وضبط رواياته.

ولا بد لنا أن ندلل على ذلك بالأمثلة العملية التي تزيد نهج عمر بن الخطاب في إثبات نصوص السنة تفصيلاً ووضوحاً:

١- فمن الأخبار التي قبلها رضي الله عنه ونزل عند حكمها، وقد رواها صحابي واحد، دون أن يطلب عليها شاهداً:

أ- ما روي في ميراث المرأة من دية زوجها: فقد قضى عمر بأن الدية للعاقلة ولا تترث المرأة من دية زوجها شيئاً، حتى أخبر الضحاک بن سفيان الكلابي -وهو أعرابي استعمله رسول الله ﷺ على الأعراب- أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي - وهو صحابي قتل خطأ في عهد النبي ﷺ - من ديته، فرجع عمر إليه^(١).

فعمر قضى برأيه في المسألة لظنه بعدم وجود نص فيها، فلما وصله الخبر وثبت عنده رجع عن رأيه وقضى بحكم الخبر.

وفي هذا يقول الإمام الشافعي: "فلما بلغه خلاف فعله، صار إلى حكم رسول الله ﷺ وترك حكم نفسه، وكذلك كان في كل أمره، وكذلك يلزم الناس أن يكونوا"^(٢).

ب- كما خفي على عمر حديث النبي ﷺ في الطاعون، حتى أخبره به عبد الرحمن بن عوف، فقد خرج عمر يريد الشام، فبلغ سرع^(٣)، وعلم أن الطاعون قد اشتعل بأرض الشام، فاستشار المهاجرين فاختلّفوا، فقال بعضهم: قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك الناس وأصحاب رسول الله، ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء. فقال عمر: ادعوا لي الأنصار، فلما استشارهم سلكوا سبيل المهاجرين في الخلاف، فدعا عمر مشيخة

(١) سنن أبي داود ١٢٩/٣-١٣٠، سنن ابن ماجه ٨٨٣/٢، سنن الترمذي ٢٧/٤ وقال: "حديث حسن صحيح"، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ٥٦٥/٢.

(٢) الرسالة، ص ١٨٥.

(٣) هي قرية في طرف الشام مما يلي الحجاز (انظر: الحموي: معجم البلدان ٢١١/٣).

قريش، فقالوا: نرى أن ترجع بالناس ولا تقدم بهم على هذا الوباء. فنأدى عمر بالناس أنه عازم على الرجوع. فقال أبو عبيدة ابن الجراح: أفراراً من قدر الله؟! فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة! نعم نفرّ من قدر الله إلى قدر الله، أرايت لو كانت لك إبل فهبطت وادياً له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟! ف جاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيباً في بعض حاجته فقال: عندي من هذا علم: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **"إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه"**. فحمد الله عمر وانصرف بالناس راجعاً^(١).

ونلاحظ أن حديث النبي ﷺ في الطاعون لم يخف على عمر وحده، بل خفي -كما يقول ابن حزم- على جمهور الصحابة^(٢)، من المهاجرين والأنصار الذين استشارهم عمر، وهذا يدل على أن النبي ﷺ قد تحدث به في غياب جمهورهم، وفي مناسبة خاصة حضرها عبد الرحمن بن عوف، ولم ينقل حديثه لأحد من الذين خرجوا مع عمر يريدون الشام^(٣).

كما نلاحظ أن عمر قبل الحديث من عبد الرحمن ونزل على حكمه بمجرد سماعه منه، ولم يطلب عليه شاهداً، بالرغم من خفاء هذا الحديث على جمهور الصحابة؛ وذلك لتثقته بعبد الرحمن بن عوف ومروياته، وهو ما يؤكد قول عمر له: "أنت عندنا الأمين المصدق، فماذا عندك؟".

٣- ومن الأخبار التي طلب فيها عمر شاهداً، ثم قبلها بعد تقديم الشهادة:

أ- ما روي في قصة الاستئذان: فقد روى أبو سعيد الخدري أنه كان جالساً في مجلس من مجالس الأنصار، فجاء أبو موسى الأشعري فزعاً، فقلنا له ما أزعك؟ فقال استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، فقال: ما منعك أن تأتيني؟ قلت استأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، وقال رسول الله ﷺ: **"إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع"**. فقال: والله لتقيمنّ عليه بينة. فقال أبي بن كعب: والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم، قال أبو سعيد: وكنت أصغر القوم، فقامت معه وأخبرت عمر أن النبي ﷺ قال ذلك^(٤).

(١) صحيح البخاري ١٠/١٧٩، صحيح مسلم ١٤/٢٠٨-٢١١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٢/١٢٧.

(٣) انظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٧٧.

(٤) صحيح البخاري ١١/٢٦-٢٧، صحيح مسلم ١٤/١٣٠-١٣١.

ونلاحظ هنا أن عمر لم يقبل الحديث من أبي موسى إلا بشهادة راوٍ آخر، وهذا منه ليس رداً للسنة أو اتهاماً لأبي موسى، وإنما القصد التثبت من صحة الخبر، والتحرز في روايته من الخطأ والنسيان، بدليل قوله لأبي موسى -في بعض الروايات-: "أما إني لم أتهمك، ولكني أردت ألا يتجرأ الناس على الحديث عن رسول الله ﷺ"^(١).

قال محمد حسن هيتو في تعليقه على المنحول: "قال الخطيب في كتاب شرف أصحاب الحديث: ولم يتهم عمر أبا موسى، وإنما كان يشدد في الحديث حفظاً للرواية عن النبي ﷺ، ولو فقد من يروي مع أبي موسى لاقتصر عليه وعمل بخبره"^(٢).

ولعل سبب الريبة في قبول عمر لهذا الخبر من أبي موسى إلا بعد أن أتى بشاهد يشهد معه؛ أن مثل هذا الخبر متعلق بمواضيع عامة يستفيض فيها الحديث عادة، وتكرر يومياً، فهو مما تعم به البلوى؛ فيفترض أن يكون قد وصله أو علم به، فلما خفي أمره عليه ولم يسمع به من قبل استغرب ذلك.

جاء في أحكام القرآن للجصاص: "إنما لم يقبل عمر خبر أبي موسى حتى استفاض عنده؛ لأن أمر الاستئذان مما بالناس إليه حاجة عامة، فاستكثر أن تكون سنة الاستئذان ثلاثاً مع عموم الحاجة إليها، ثم لا ينقلها إلا الأفراد، وهذا أصل في أن ما بالناس إليه حاجة عامة لا يقبل فيه إلا خبر الاستفاضة"^(٣).

ويدل على هذا سياق الرواية: فأبو موسى دخل مجلس الأنصار فزعاً، ولم الفرع، إلا إذا كان قد تعجب من فعل عمر هذا، لما حدثه بحديث مشتهر عن رسول الله ﷺ؟ ويؤكد اشتهاه الحديث أن أحداً من الأنصار في مجلسهم لم يسأل أبا موسى عن الحديث، بل قال له أبي بن كعب: "لا يقوم معك إلا أصغر القوم. وقام أبو سعيد فشهد له"، فكأنهم أحاطوا به جميعاً علماً من صغيرهم إلى كبيرهم.

ب- وفي سنة ١٧هـ أراد عمر توسيع المسجد النبوي في المدينة، فاشترى ما حوله من الدور، وكان للعباس بن عبد المطلب بيت بجواره، فخيرته عمر إحدى ثلاث: أن يبيعه ويقبض ثمنه من بيت مال المسلمين، أو أن يبني له بيتاً بدلاً منه في أي مكان من المدينة، أو أن

(١) انظر: الإمام الشافعي: الرسالة، ص ١٨٨، الجصاص: أحكام القرآن ٣/٣١٠-٣١١، ابن حجر: فتح الباري ٣٠/١١.

(٢) الغزالي: المنحول، ص ٢٥٦ "هامش".

(٣) الجصاص: أحكام القرآن ٣/٣١١.

يتصدق به لتوسيع مسجد المسلمين. فأبى العباس أي واحدة منها، فقال له عمر: لا بد لك من إحداهن. فقال العباس: خذ بيني وبينك رجلاً -أي يحتكمان إليه- فاحتكما إلى أبي بن كعب، فقال أبي: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن الله أوحى إلى داود أن ابن لي بيتاً أذكر فيه. فخط له خطة بيت المقدس، فدخل فيها بيت رجل من بني إسرائيل رفض أن يبيعه، فحدث داود نفسه أن يأخذه منه، فأوحى الله إليه: أن يا داود أمرتك أن تبني لي بيتاً أذكر فيه، فأردت أن تدخل في بيتي غضباً، وليس من شأنني الغضب، وإن عقوبتك ألا تبنيه..". فأخذ عمر بمجامع ثياب أبي بن كعب، وقال: جئت بك بشيء فجئت بما هو أشد منه، لتخرجن مما قلت. فجاء يقوده حتى أدخله المسجد، فأوقفه على حلقة من أصحاب رسول الله ﷺ فيهم أبو ذر فقال: إني نشدت الله رجلاً سمع رسول الله ﷺ يذكر حديث بيت المقدس حين أمر الله داود أن يبنيه، إلا ذكره، فقال أبو ذر: أنا سمعته من رسول الله ﷺ. وقال آخر: أنا سمعته. وقال ثالث: أنا سمعت. فأرسل عمر أياً، فأقبل أبي عليه وقال: أنتهمني على حديث رسول الله يا عمر؟ فقال عمر: والله ما تهتمك عليه يا أبا المنذر، ولكني كرهت أن يكون الحديث عن رسول الله ﷺ ظاهراً. ثم قال للعباس: اذهب فلا أعرض لك في دارك. فقال العباس: أما إذ فعلت هذا فإني قد تصدقت بها على المسلمين، أوسع بها عليهم في مسجدهم، أما وأنت تخاصمني فلا. فخط له عمر داراً أخرى بناها من بيت مال المسلمين^(١).

فعمر إذن لم يتهم أبي بن كعب أو يطعن في صدقه كما هو ظاهر بنص الرواية، وإنما كره أن يتحدث الناس بحديث رسول الله ﷺ دونما تثبت.

ويقول حسب الله: "وحديث أبي بن كعب روي في خصومة بين عمر والعباس بن عبد المطلب عم رسول الله ﷺ، وجاء معارضاً لرغبة كان عمر حريصاً على تحقيقها لمصلحة الإسلام والمسلمين، فلا عجب أن تتوجه نفسه إلى الاستيثاق من صحته"^(٢).

ج - ويشبهه هذا ما روي عنه رضي الله عنه في مسألة دية الجنين: حيث خفيت عليه، وأراد أن يقضي فيها برأيه، ثم استشار أصحابه إن كان أحد منهم قد سمع النبي ﷺ قضي في السقط؟ فقال المغيرة بن شعبة: "أنا سمعته قضي فيه بغرة عبد أو أمة". فقال له عمر: إئت بمن يشهد معك على هذا. فقال محمد بن سلمة: أنا أشهد على النبي ﷺ بمثل هذا^(٣).

(١) ابن سعد: الطبقات ٤/٢١-٢٢، الحاكم: المستدرک ٣/٣١ نحوه، وقال الهندي في كنز العمال ١٣/٥٠٥-

٥٠٧: "سنده صحيح، إلا أن سالماً أبا النضر -راوي الحديث- لم يدرك عمر".

(٢) أصول التشريع الإسلامي، ص ٤٨.

(٣) صحيح البخاري ١٢/٢٤٧.

وتذكر بعض الروايات أن عمر قال: "إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا"، فدل على أنه ترك رأيه واجتهاده لحكم النص^(١).

فمن هذا يظهر أن عمر كان يهدف -عندما يطلب على الخبر شهادة أخرى- إلى التثبت من الرواية حين لا يطمئن قلبه تماماً إليها، لأي سبب من الأسباب التي ترجع في معظمها إلى الرغبة في تحري الدقة في رواية الراوي، وفهمه، وضبطه، لا إلى الشك في صدقه وعدالته. هذا إلى جانب أنه كان حريصاً على أن لا تشيع الرواية عن رسول الله ﷺ بين الناس، دون رقيب أو حسيب على ذلك؛ فيتجراً بعضهم بقصد أو بغير قصد على القول على رسول الله ﷺ؛ ولذلك أراد أن يشتهر بينهم أن عمر ينتبث من الرواية، ولا يقبل كل خبر يروى له عن رسول الله ﷺ بسهولة^(٢).

وفي هذا يقول علي حسب الله: "وهذا ما كانت الحالة العامة تدعو إليه في ذلك الزمن الذي ابتدأت فيه الرواية عن رسول الله ﷺ، من إشعار الناس بخطر الرواية عنه؛ حتى لا يستهينوا بها، ويجرؤوا عليها جرأتهم على رواية أحداثهم وشؤونهم الخاصة، ولهذا قال عمر لأبي موسى: أما إنني لم أتهمك، ولكنني أردت ألا يتجرأ الناس على الحديث عن رسول الله ﷺ. وقال لأبي بن كعب: ما اتهمتك يا أبا المنذر، ولكنني أردت أن يكون الحديث عن رسول الله ﷺ غير ظاهر. وما أشبه هذه المقالة بقول إبراهيم عليه السلام لربه: (بلى ولكن ليطمئن قلبي)^(٣)^(٤).

٣- أما الأخبار التي رفضها عمر حين روجع فيها، فمنها ما روي في نفقة المطلقة

بانثناً وسكناها: حيث لم يقبل عمر الخبر الذي روته فاطمة بنت قيس: "من أن زوجها قد طلقها ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ، فأنت النبي ﷺ فلم يجعل لها سكنى ولا نفقة". وعندما أخبر بذلك قال: "لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ^(٥) لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت"^(٦).

(١) انظر: الإمام الشافعي: الرسالة، ص ١٨٥.

(٢) انظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٨٠.

(٣) البقرة: ٢٦٠.

(٤) أصول التشريع الإسلامي، ص ٤٨.

(٥) يرى بعض المحققين أنه لم يثبت عن عمر إلا قوله: "لا نترك كتاب ربنا لقول امرأة"، أما قوله: "وسنة نبينا" فإنه لم يثبت عنه. انظر: ابن حزم: المحلى ٦٦٧/١١ وما بعدها، وابن حجر: فتح الباري ٤٨١/٩.

والصحيح أن هذا القول لعمر ثابت بشقيه في صحيح الإمام مسلم، وقد تأول بعضهم ذلك: بأن المراد بسنة النبي ﷺ هنا؛ ما دلت عليه أحكامه من اتباع كتاب الله، لا أنه أراد سنة مخصوصة في هذا؛ لأنه لم يصح عن عمر رضي الله عنه خبر يفيد أن النبي ﷺ جعل للمطلقة ثلاثاً السكنى والنفقة. (انظر: ابن حجر: فتح الباري ٤٨١/٩، ابن القيم: زاد المعاد ١٦٢/٤).

(٦) صحيح مسلم ١٠٤/١٠.

فرفض عمر روايتها، وجعل للمعتدة من طلاق بائن النفقة والسكنى -إذا لم تكن حاملاً، وإلا كان لها السكنى والنفقة باتفاق- قياساً على المعتدة من طلاق رجعي، متمسكاً بظاهر قوله تعالى: ﴿أَسْكُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكْتُمْ مِنْ وَجْهِكُمْ﴾^(١)، والمعروف من سنة النبي ﷺ أنه أوجب النفقة حيث تجب السكنى.

وقد وافقه على رأيه هذا كثير من الصحابة -رضي الله عنهم- كعائشة وابن مسعود وابن عمر وآخرين، وإليه ذهب أهل الكوفة من الحنفية وغيرهم^(٢).

ولا نريد أن نخوض كثيراً في تفاصيل هذه المسألة وبيان آراء الفقهاء فيها، وأدلتهم، حيث جرى بينهم فيها جدال واسع^(٣)، ولكن حسبنا أن نذكر عبارة ابن رشد التي توجز سبب الخلاف في ذلك، حيث يقول: "وسبب اختلافهم الرواية في حديث فاطمة بنت قيس، ومعارضة ظاهر الكتاب له..."^(٤).

فقد أبى عمر إذن أن يقبل رواية فاطمة بنت قيس، لأنه رأى أنها تعارض ظاهر النص القرآني، وهي الآية التي ذكرنا، وهو لم يتهم فاطمة بتعمد الكذب على رسول الله ﷺ، ولكنه رأى أنها ربما وهمت أو نسيت، أي أنه رفض أن يدع نصاً قطعياً ثابتاً بالقرآن، لرواية فردية لم يطمئن إلى صحة صدرها عن النبي ﷺ.

ولم يكن عمر وحده الذي رفض قبول رواية فاطمة بنت قيس، بل قد شاركه في هذا الرفض بعض السلف الذين يعتد برأيهم في هذا المجال؛ فقد أورد البخاري ما يفيد إنكار عائشة رضي الله عنها لحديث فاطمة هذا، بعد أن بلغها شأنه، حيث قالت: "لا يضررك أن لا تذكر حديث فاطمة".

وفي رواية أنها قالت: "ما لفاطمة، ألا تتقي الله؟! يعني في قولها: لا سكنى ولا نفقة".

(١) الطلاق: ٦.

(٢) انظر: ابن قدامة: المغني ٢٨٩/٩، ابن حجر: فتح الباري ٤٧٧/٩-٤٨١، الكاساني: بدائع الصنائع ٢٠٩/٣-٢١٠.

(٣) انظر: ابن القيم: زاد المعاد ١٥٦/٤-١٦٣، ابن حجر: فتح الباري ٤٨٠/٩-٤٨١.

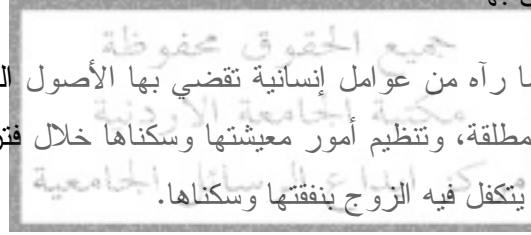
(٤) بداية المجتهد ٩٥/٢.

وفي الثالثة: "أما إنه ليس لها خير في ذكر هذا الحديث"^(١).

ويبدو أن عائشة رضي الله عنها عابت على فاطمة بنت قيس أن تحدث بهذا الحديث؛ لأنها رأت أن هذه الحادثة خاصة بها، فلا يحتجّ به على العموم. ويدل على ذلك قولها: "إن فاطمة كانت في مكان وَحْشٍ^(٢) فخيف على ناحيتها"^(٣)، فلذلك أرخص لها النبي ﷺ^(٤).

يقول الحافظ ابن حجر في الفتح: "ولقد كان الحق ينطق على لسان عمر، فإن قوله: (لا ندري حفظت أو نسيت) قد ظهر مصداقه في أنها أطلقت في موضع التقييد، أو عممت في موضع التخصيص"^(٥).

وهذا ما يؤيد عمر في عدم حصول الاطمئنان القلبي الكافي لقبول هذه الرواية عن فاطمة، وتخصيص عموم القرآن بها.



أضف إلى ذلك ما رآه من عوامل إنسانية تقضي بها الأصول العامة للشريعة، والتي تتضمن الإحسان إلى المطلقة، وتنظيم أمور معيشتها وسكنائها خلال فترة العدة، التي تكون فيها محبوسة عن نكاح آخر يتكفل فيه الزوج بنفقتها وسكنائها.

فالمسألة إذن اجتهادية، ومن حق كل واحد تعرض له أن يتحرى جانب الصواب فيها، ولا يعيننا هنا الانتصار لرأي عمر أو رأي مخالفه، بقدر ما يعيننا أن عمر قد رفض رواية فاطمة بنت قيس هذه؛ لأنه لم يقتنع بصحتها، ولم تلق عنده الاطمئنان القلبي الكافي الذي يحتم عليه قبولها، والعمل بها للأسباب التي ذكرنا^(٦).

بقي أن نشير إلى أن رفض عمر لخبر فاطمة له ما يسوغه مما تقدم بيان بعضه، وليس من أسباب الرفض كونه تفردت به امرأة -كما ظن ذلك بعضهم-، فهذا كلام لا يصح، والعلماء قاطبة على خلافه، فإنهم -كما يقول ابن القيم- "لا يختلفون في أن السنن تؤخذ عن المرأة كما تؤخذ عن الرجل، هذا وكمن سنة تلقاها الأئمة بالقبول عن امرأة من الصحابة، وهذه مسانيد

(١) أخرجها البخاري جميعها في صحيحه ٤٧٧/٩.

(٢) وَحْشٌ: أي خال لا أنيس به.

(٣) فناسب لذلك ترك فرض السكنى لها في ذلك المكان.

(٤) المرجع السابق ٤٧٧/٩.

(٥) فتح الباري ٤٨١/٩.

(٦) انظر المسألة في: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٨٣-٨٩.

نساء الصحابة بأيدي الناس، لا تشاء أن ترى فيها سنة تفردت بها امرأة منهن إلا رأيتها .. وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يختلفون في الشيء فتروي لهم إحدى أمهات المؤمنين عن النبي ﷺ شيئاً؛ فيأخذون به ويرجعون إليه، ويتركون ما عندهم له^(١).

ومن خلال ما تقدم يمكننا أن نخلص إلى أهم النقاط التي تحدد منهم عمر بن الخطاب في التعامل مع نصوص السنة وفهمها، وهي ما يلي:

١- أن عمر رضي الله عنه كان شديد الحرص على اتباع نصوص السنة والامتنال لما يثبت منها، ولو لم تظهر له العلة أو الحكمة من تشريعها؛ فخفاء الحكمة لا يحول دون الامتنال لنصوص الشارع.

٢- وأن السنة هي المصدر الثاني للتشريع فهي تأتي بعد نصوص القرآن الكريم، فكان ﷺ ينظر المسألة في كتاب الله، فإن لم يجد لها حكماً نظر في سنة نبيه ﷺ، فإن وجد فيها حكماً عمل به، ولم يقدم عليه رأياً أو قياساً أو تحوُّلاً.

فحديث الضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها الذي قبله عمر وعمل به؛ مخالف للقياس؛ فإن الإرث لا يثبت قياساً إلا في مال كان يملكه الميت قبل وفاته، والدية لا تجب إلا بعد الموت.

وكذلك حديث دية الجنين: قضى به عمر مع مخالفته للقياس الذي يوجب الدية كلها إذا كان الجنين حياً عند الجناية على أمه، وعدم وجوب شيء منها إذا كان ميتاً، ولهذا قال عمر: لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره^(٢).

(١) زاد المعاد ٤/١٦٠.

(٢) انظر: حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص ٥٦.

وفي الواقع أن هذا وإن خالف قياساً ظاهراً فهو موافق لقياس أدق منه في موضوعه؛ ففي حديث المغيرة بن شعبه في دية الجنين؛ لأن معرفة حياة الجنين أو موته عند الجناية على أمه وبخاصة بعد انفصاله عنها- متعذرة، وتعليق الحكم بها يفتح باب نزاع عريض، فكان من الحكمة الرجوع إلى الضابط الواضح الذي وضعه الرسول ﷺ حسماً للنزاع في هذه المسألة (انظر: المرجع ذاته، ص ٥٨).

وكذلك حديث الضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها؛ فإن الدية شرعاً تعطى لورثة القتل تعويضاً لهم عن الضرر الذي أصابهم بفقدته، وزوجته واحدة من هؤلاء، وقد تكون أشدهم تضرراً، فينبغي توريثها من دية زوجها، أسوة بالزوج الذي يرث من دية زوجته.

هذا وقد عقد ابن القيم في إعلام الموقعين ٣/٢ وما بعدها، فصلاً نفيساً بين فيه أن كل ما ثبت في الشريعة من أحكام لا يمكن أن يكون معارضاً للقياس الصحيح، فهذا شأن الشريعة العادلة الصالحة لكل زمان ومكان، ولذلك كان من القواعد المقررة المشهورة: "أن النقل الصحيح لا يعارض العقل الصحيح"، وإذا ورد ما يوهم غير ذلك، وجب الجمع بينهما بحمل المنقول على ما لا يخالف المعقول.

أما بخصوص ذم عمر للرأي الذي لم تشهد له النصوص؛ فيدل عليه ما نقله ابن القيم في إعلام الموقعين عن غير واحد من أن عمر كان يقول:

"إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا في الدين برأيهم؛ فضلوا وأضلوا"^(١).

٣- وأن عمر كان حريصاً على التثبت من صحة ما يروى له من سنة رسول الله ﷺ التي لم تكن قد وصلت إليه، أو علم بها من قبل، ضمن منهج علمي خاص، ويتعامل مع هذه الأخبار وفق نتائج هذا المنهج، فيقبل ما اطمأن إليه على الفور، ويتثبت من بعضها بشهادة أخرى، ويرفض ما لم يطمئن إليه في أمور التشريع.

ولم يكن هذا ابتداءً من عمر رضي الله عنه، بل إن غيره من الصحابة كانوا يفعلون ذلك، فيستوثقون من الخبر، ويطلبون الاطمئنان القلبي إليه بالشهادة أو باليمين أحياناً، كما فعل أبو بكر وعلي رضي الله عنهما مع بعض الأخبار التي رويت لهما عن النبي ﷺ، ولم يكونا قد سمعا أو علما بها من قبل.

وإن منهم من رفض الخبر لعدم اطمئنانه إليه، إما لمعارضته ما هو أقوى منه من الكتاب أو السنة المشهورة، وإما لغير ذلك، كما فعلت عائشة رضي الله عنها عندما سمعت حديث النبي ﷺ: **«إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه»**. فقالت: والله إنك لتخبرني عن غير كاذب ولا متهم - وتقصد ابن عمر راوي الحديث- ولكن السمع يخطئ، وفي القرآن ما يكفيكم: **«لا تنزهوا منزهة»** ونزهة أخرى^(٢)^(٣).

٤- وأن رفض عمر لبعض الأخبار أو طلبه شاهداً عليها؛ له أسبابه السائغة شرعاً، وليس منها -كما ظن بعضهم واحتج به^(٤)- كون الحديث نقل له بطريق الأحاد؛ لأن عمر -كغيره من الصحابة- قبل أحاديث الأحاد وعمل بها، كما بينا في خبر الضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها، وخبر ابن عباس في الطاعون، كما قبل لعائشة رضي الله عنها عدة

(١) إعلام الموقعين ٥٥/١. وقال: "أسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة"، وانظر: ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٩٣.

(٢) النجم: ٣٨.

(٣) صحيح مسلم ٢٣٢/٦-٢٣٥ "بروايات عديدة".

(٤) ينقل ذلك: ابن القيم: زاد المعاد ١٦١/٤.

أخبار تفردت بها، ولا يستقيم لإمام أو فقيه أن يعمل بشيء أو يحتج به مرة، ثم يرفض العمل والاحتجاج بالشيء نفسه مرة أخرى؛ لأن هذا يؤدي إلى خلل واضطراب في منهجه، وما يسفر عنه هذا المنهج من نتائج.

يقول الإمام الشافعي في هذا: "... إنه لا يجوز على إمام في الدين، عمر ولا غيره أن يقبل خبر الواحد مرة -وقبوله له لا يكون إلا بما تقوم به الحجة عنده- ثم يرد مثله أخرى. ولا يجوز هذا على عالم عاقل أبداً، ولا يجوز على حاكم أن يقضي بشاهدين مرة ويمنع بهما أخرى، إلا من جهة جرحهما أو الجهالة بعدلها؛ وعمر غاية في العلم والعقل والأمانة والفضل"^(١).

إذن عمر لم يقبل هذه الروايات؛ لأنها لم تجتز المقاييس التي وضعها لمنهجه في التثبت من صحتها، إما لشكه في عدالة الراوي أو ضبطه، وإما لمعارضتها ما هو أقوى منها دلالة، وإما لأسباب أخرى ليس منها أنها رويت له بطريق الأحاد.

وعلى كل حال فإن هذه الأخبار التي رفضها من القلة بحيث لا تقوى على معارضة الحوادث الكثيرة التي تقتضي قبول خبر الواحد، متى رواه من يوثق بصدقه وعدالته^(٢).

٥- إذا كان عمر قد كثرت مراجعته في الأحاديث التي خفيت عليه؛ فليس خفاؤها عليه لقلّة اعتنائه بالسنة، بل لا بد لمثل هذا الخفاء أن يكون وقع لغيره من الصحابة، وهو ما تثبتته الكثير من الروايات؛ إذ لا يعقل أن يحيط شخص واحد بكل ما صدر عن النبي ﷺ من أحاديث وأخبار. وإنما ظهر ذلك عند عمر أكثر من غيره؛ لأنه كان الخليفة المسؤول عن أمور التشريع؛ فكانت الأنظار تتجه إليه، وتترقب ما يصدر عنه من أحكام وتشريعات، فإذا رأى أحدهم في بعضها مخالفة لما علمه عن رسول الله ﷺ أو سمع به؛ فإنه يتقدم لمراجعته. أما بالنسبة لباقي المسلمين فالأمر مختلف؛ لأنه إذا خفي على أحدهم بعض الأحاديث فإن ذلك يبقى في دائرته الشخصية المحدودة، التي لا تلقى عليها الأضواء؛ فلا يُراجَع بما خفي عليه، ولا يرى هو فيما عمله مخالفة لما علمه عن رسول الله ﷺ؛ فيستمر عليه إلى أن يصل إلى علمه الحديث الذي خفي عليه^(٣).

(١) الرسالة، ص ١٨٨.

(٢) حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص ٤٧.

(٣) انظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٩٤، مذكور: مناهج الاجتهاد في الإسلام، ص ٥٣٦.

المبحث الثالث

طريقته في الاجتهاد

من خلال ما تقدم نستطيع أن نحدد طريقة عمر في الاجتهاد، وتعامله مع النصوص الشرعية، وهو ما نلخصه في أن عمر رضي الله عنه لم يكن يهمل النص التشريعي من كتاب أو سنة، أو يتجاوزه إلى سواه، وإنما كان يدرك أن للنص روحه ومغزاه المقاصدي اللذين من خلالهما يكون النظر والبحث عن حكم الواقعة المعروضة، بعد أن تكون قد درست درساً وافياً، بتحليل دقيق لعناصرها وظروفها وملابساتها؛ "إذ التفهم للنص التشريعي - كما يقول الدريني - يبقى في حيز النظر، ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع بمكوناتها وظروفها، وتبصر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج؛ لأنها الثمرة العملية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله"^(١).

جميع الحقوق محفوظة

ومعنى هذا أن اجتهاد عمر بن الخطاب لم يكن محصوراً فيما لا نص فيه مطلقاً، بل كان يشمل ما فيه نص أيضاً: بتفهم النص ومراميه، وتفهم الوقائع نفسها بظروفها وأحوالها^(٢)، وتكييف تطبيق النص على نحو لا يناقض غايته، أو روح التشريع العامة، أو مصلحة الأمة^(٣)، وهذا أدق أنواع الاجتهاد.

وفي هذا يقول الإمام الغزالي: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل، سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"^(٤).

أما حينما يعوزه رضي الله عنه النص فإنه كان يجتهد في الواقعة برأيه المستند إلى مفاهيم التشريع العامة ومقاصده الأساسية، والتي حوتها جميعها أصول ومبادئ تشريعية كبرى، كمبدأ سد الذرائع القائم على اعتبار الوسائل في تحقيق مقاصدها، ومبدأ الاستحسان الذي يعالج غلو اطراد

(١) المناهج الأصولية، ص ٥.

(٢) كما رأينا اجتهاده في مسألة سهم المؤلفة قلوبهم، ومسألة عدم قطع يد السارق عام المجاعة، فهذه مسائل ورد فيها نص، ولكن كان له رأي في تكييف تطبيقه عليها على نحو لا يصادم هدف النص وغايته، أو لا يتناقض ومقتضى المصلحة العامة الحقيقية للأمة.

(٣) انظر: الدريني: المناهج الأصولية، ص ٧.

(٤) المستصفي ٣/١.

حكم القاعدة العامة عن طريق الاستثناء المستند إلى العدل والمصلحة، ومبدأ المصالح المرسلة الذي يوثق المقصد الأصلي الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء الفساد، ومبدأ مراعاة العرف متى كان لا يصطدم مع المقررات الأساسية في التشريع؛ لما في ذلك من رفع الحرج والتخفيف عن الناس.

هذا بالإضافة إلى القياس الذي تقضي به العقول السليمة، والمنقول من الشرائع، وهو إلحاق النظائر بأمثالها في الحكم. وقد سبق أن بينا هذه المبادئ والأصول، والتمثيل لها من اجتهاد عمر في الفصل الثاني من هذا الباب-، وهي تعتبر "معايير تحدد مناهج الاستنباط بالرأي فيما لا نص فيه"^(١).

على أن عمر كان أحياناً يأخذ في المسألة برأي من سبقه، وهو أبو بكر الصديق رضي الله عنه؛ فقد قيل إن عمر إذا أعياه أن يجد حكماً في القرآن أو السنة، نظر: هل فيه لأبي بكر قضاء؟ فإن وجد له قضاء فيه اتبعه^(٢).

وقد يؤكد هذا ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما، أنه قيل لعمر وقد أصيب: ألا تستخلف؟ فقال: "إن استخلفت فقد استخلف من هو خير مني، يعني أبا بكر الصديق رضي الله عنه.."^(٣).

غير أن هذا -سؤال عمر إن كان لأبي بكر رأي أو قضاء في المسألة- ليس من قبيل أنه ملزم باتباعه وتقليده؛ وإنما ليستهدي به على سبيل المشورة، فإن المجتهد لا يقلد مجتهداً مثله، ومن ثم فلو بلغه قضاء لأبي بكر في المسألة ورأى خلافه؛ لقضى بما أداه إليه اجتهاده لا بقضاء أبي بكر.

ويشهد لهذا ما ثبت من أن عمر قد خالف أبا بكر رضي الله عنهما في الكثير من آرائه؛ فقد خالفه في المفاضلة بين الناس في العطاء، وخالفه في سهم المؤلفات قلوبهم، وخالفه في مسألة اختيار الخليفة من بعده، وفي غير ذلك من الأمور والمسائل التي اتحد فيها مناط الحكم^(٤)، واختلف اجتهاد الشيخين رضي الله عنهما.

(١) الدريني: المناهج الأصولية، ص ٣١.

(٢) انظر: ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٦٢.

(٣) صحيح البخاري ١٣/٢٠٥-٢٠٦، صحيح مسلم ١٢/٢٠٤-٢٠٥.

(٤) فليس من ذلك ما خالف فيه عمر أبا بكر رضي الله عنهما لاختلاف مناط الحكم أو لتغير وجه المصلحة في المسألة؛ كما في مسألة تقسيم الأراضي المفتوحة عنوة، فإن هذا ليس من قبيل الاختلاف في الاجتهاد، بل من قبيل تغير الفتوى بتغير الأحوال والأزمان. وبمعنى آخر: ليس هو من قبيل اختلاف الحكم بل من قبيل تغير مناطه فقط.

وأحياناً كثيرة كان عمر يجمع صحابة رسول الله ﷺ فيستشيرهم، ويأخذ بما أشاروا به عليه. فقد جاء في إعلام الموقعين: "كانت النازلة إذا نزلت بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب، ليس عنده فيها نص عن الله، ولا عن رسوله؛ جمع لها أصحاب رسول الله، ثم جعلها شورى بينهم" (١).

فعمر إذن كان يستشير في الأمور الجليلة التي تهم جماعة المسلمين، وتتوقف عليها مصالحهم، والتي لا يستطيع أن يتحمل وحده مسؤولية الانفراد بالرأي فيها؛ ومعنى هذا أن عمر قد مارس الاجتهاد بنوعيه: الفردي، والجماعي بمشورة أهل الخبرة والاختصاص.

كما أن اجتهاد عمر ﷺ كان يتصف بالواقعية، بمعنى أنه كان يعالج المسائل التي تحدث في مجتمعه فعلاً، دون أن يشغل نفسه ومن حوله بتصور مسائل لم تقع في عهده، والتفكير في إيجاد حلول لها وفق ضوء من التشريع، على فرض أنها قد تقع مستقبلاً، كما فعل ذلك بعض الفقهاء بعده (٢).

ولذلك رأيناه رضي الله عنه يؤدب صبيغاً بن عسيل، لما علمه من أمره من كثرة سؤاله عن منشابه القرآن، مما لا يتوقف عليه عمل، أو منفعة واقعية.

وأيضاً فإن عمر لم يكن يرى أن رأيه أو اجتهاده الذي لا يستند إلى نص تشريعي قاطع - هو وحده الصواب دائماً، إنما كان يراه رأياً يحتمل الصواب والخطأ؛ لذلك لم يكن يلزم أحداً باتباع رأيه، إلا فيما رأى أنه من باب التشريع أو المرسوم الصادر عن أولي الأمر؛ فإنه في هذه الحالة يكتسب صفة الإلزام.

ولذلك كان كثيراً ﷺ ما يرجع عن رأيه متى ظهر له أن الصواب في غيره، وكان إذا سئل: إنك قضيت في المسألة بكذا، وكنت تقضي فيها بغيره؟! قال: تلك على ما قضينا، وهذه على ما نقضي (٣).

وروي أن علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت رضي الله عنهما اجتهدا في مسألة وعملا برأيهما، وكان رأي عمر يخالفه، فقبل له: ما يمنعك والأمر إليك؟ -يعني أن يلزمهما بالعمل

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٨٤.

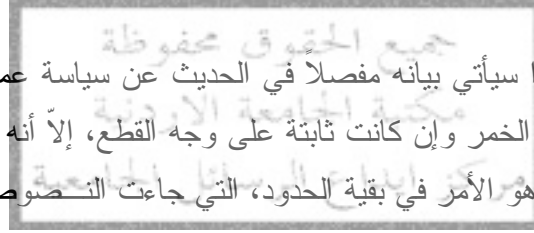
(٢) انظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٤٣٩.

(٣) انظر: سنن البيهقي ٦/٢٥٥ وقال: "بمعناه قال البخاري"، ابن القيم: إعلام الموقعين ١/١١١.

برأيه- فقال للسائل: لو كنت أردك إلى كتاب الله، أو إلى سنة نبيه ﷺ لفعلت، ولكني أردك إلى رأي، والرأي مشترك^(١).

بقي أن نشير إلى أن عمر رضي الله عنه لم يكن ليجتهد في القطعيات، وهي النصوص القاطعة في ثبوتها والدلالة على معناها، بحيث تتضح فيها إرادة الشارع دون لبس أو غموض، كالنصوص المتعلقة بالعقائد والعبادات، والمقدرات من الحدود والكفارات وفرائض الإرث، والنصوص المتعلقة بالفضائل وأمهات الأخلاق؛ فهذه لا يجوز الاجتهاد فيها^(٢)، حتى لا يؤدي إلى تغيير إرادة الشارع المحكمة.

وقد يقال بأن عمر قد زاد على حد شرب الخمر؛ فجلد ثمانين جلدة عندما رأى الناس أكثروا من الشرب، مع أن الحدود مقدرة من الشارع فهي من القطعيات، فكيف جاز له الاجتهاد فيها؟!؟



الجواب على هذا سيأتي بيانه مفصلاً في الحديث عن سياسة عمر في العقوبات، وسنرى كيف أن عقوبة شارب الخمر وإن كانت ثابتة على وجه القطع، إلا أنه لم يثبت فيها مقدار معين على سبيل القطع، كما هو الأمر في بقية الحدود، التي جاءت النصوص القاطعة في بيان مقدارها.

قال الشوكاني في نيل الأوطار: "ولم يجمع الصحابة على مقدار معين [في عقوبة شارب الخمر]، ولم يثبت عن النبي ﷺ الاقتصار على مقدار معين، بل جلد تارة بالنعال، وتارة بالجريد، وتارة بهما فقط، وتارة بهما مع الثياب، وتارة بالأيدي والنعال، والمنقول من المقادير في ذلك إنما هو بطريق التخمين، ولهذا قال أنس في رواية له: "نحو أربعين"^(٣)"^(٤).

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٦٥/١.

(٢) ونعني بذلك الاجتهاد الذي يغير أحكامها كما بيّننا سابقاً. أنظر: ص.

(٣) صحيح مسلم ٢١٥/١١.

(٤) الشوكاني: نيل الأوطار ٣١٩/٧-٣٢٠ بتصرف يسير في العبارة.

المبحث الثالث

التنظيم القضائي في عهد عمر

نتناول في هذا المبحث أهم ما تميز به التنظيم القضائي على عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه من خلال بعض الآثار المنقولة عنه في ذلك، وكما هو ظاهر لمن تتبع تاريخ القضاء عند عمر، وقد رأينا أن نجعل ذلك ضمن النقاط التالية:

١- فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية للوالي

إن مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث في الدولة: التشريعية والتنفيذية والقضائية، وما يحققه هذا المبدأ من فوائد جمة تضمن للدولة شرعيتها واستقرارها وحسن سياستها وتماثل إدارتها وتمنع الاستبداد والتسلط، من حيث لا تجتمع السلطات مع هذا المبدأ في يد هيئة واحدة بعينها أو شخص واحد بعينه، بل تكون لكل سلطة منها رقابة على الأخرى في ممارسة اختصاصها على وجه يمنع إسرافها فيه، ويقطع عنها تماديها لو وقع. وهذا إلى ما يتيح الفصل بين هذه السلطات من تقسيم للعمل فيما بينها يحقق إجادته وإتقانه ويمكن من تأتبه وسرعة إنجازها^(١). -نقول: ن هذا المبدأ وإن لم تكن الحاجة قد دعت إلى ظهوره بمظهره وشكله التنظيمي المعاصر في بداية نشأة الدولة الإسلامية زمن النبي (ص)، حين بدت السلطات كلها مركزة بيد الرسول القائد المؤسس لهذه الدولة؛ إلا أن هذا المبدأ كان مفهوماً ومطبوقاً بمدلولة الحقيقي في كافة مراحل وأزمان الدولة الإسلامية، وذلك نظراً لطبيعة التشريع الإسلامي الذي يجعل سلطة التشريع لله وحده، فلا تملك أي سلطة في الدولة المسلمة حق التشريع الذي هو بمعنى ابتداع الأحكام وابتدائها، لا بمعنى الاجتهاد في تنفيذها وتنزيلها، واستنباط ما يقوم للوقائع والمشكلات الحادثة بأحكامها، والتي تواجه القائمين على هذا التشريع الإلهي بعد انقطاع الوحي في كل زمان ومكان^(٢).

فالتشريع الإسلامي ليس تشريعاً وضعياً صادراً من الإنسان، وإنما هو منزل عليه، وهذه حقيقة تصدق على كل إنسان، ولا يستثنى منها الرسول محمد (ص) نفسه، لأن التشريع الإسلامي أنزل عليه، ولم يصدر منه.

كما أنه بسبب بساطة الحياة الاجتماعية في زمنه (ص)، وعدم اتساع رقعة الدولة الإسلامية، فإن الحاجة لم تكن تدعو إذاك لفصل السلطة التنفيذية عن السلطة القضائية من

(١) أنظر: حلمي: نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ص ٣٥٧، ٣٥٨.

(٢) أنظر في ذلك: خلاف: السلطات الثلاث في الدولة، ص، البناء: مذكرات السياسة الشرعية، ص ٢٧.

الناحية التنظيمية أو الشكلية، إلا في حالات معينة اقتضتها الضرورة، عندما كان الرسول (ص) يبعث ببعض أصحابه إلى أقوام يعلمونهم أحكام الدين وتعاليمه، ويوكل إليهم في الوقت ذاته مهمة القضاء بين الناس.

ومع ذلك فإن السلطة القضائية في الإسلام تبقى مستقلة في حقيقتها عن السلطة التنفيذية، لأن الأحكام والمبادئ التي تطبقها السلطة القضائية ليست من عمل السلطة التنفيذية، وإنما هي مستمدة من مبادئ التشريع الإلهي وقواعده (السلطة التشريعية).

احتجنا أن نبدأ بهذه المقدمة البسيطة حتى نميز بين تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات في الدولة من الناحية الشكلية أو التنظيمية، والناحية الفعلية أو الحقيقية، فهذه الأخيرة كانت مطبقة منذ نشأة الدولة الإسلامية في عهد الرسالة، أما ما سيأتي الحديث عنه من فصل بين هذه السلطات فإنما كان من الناحية التنظيمية فقط، نتيجة لتغير الظروف وتطورات الحياة.

قلنا إن الحاجة لم تكن قد دعت في زمنه (ص) إلى الفصل بين السلطتين التنفيذية والقضائية، وكذلك الأمر في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حيث كان الولاية على البلدان هم الذين يقومون بوظيفة القضاء، وكان هو -الخليفة- يقضي بنفسه بين الناس في المدينة، ويعاونه على ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه بأمر منه^(١).

فأما في عهد الخليفة عمر رضي الله عنه فنتيجة لاتساع الدولة الإسلامية، وتشعب مصالح الناس، وما ينشأ عن تضارب هذه المصالح من خصومات ومنازعات، وكثرة المهام الملقاة على عاتق الولاية، فلم يجد رضي الله عنه إزاء ذلك بدأً من فصل وظيفة القضاء عن وظيفة الولاية، فجعل القضاء في بعض الولايات والأمصار مستقلاً عن سلطة الوالي، كما حدث في البصرة والكوفة والشام ومصر، في حين ترك الأمور على حالها في ولايات أخرى مثل مكة والطائف واليمن، حيث جمع السلطة القضائية وشؤون الولاية فيها بيد العامل أو الوالي^(٢).

وممن ولاهم القضاء في الأمصار: عبد الله بن مسعود وسلمان بن ربيعة وشريح بن الحارث الكندي على قضاء الكوفة^(٣)، وخارجة بن حذافة القرشي وقيس بن أبي العاص السهمي على قضاء مصر^(٤)، وعبادة بن الصامت وأبو الدرداء على قضاء الشام^(٥)، وكعب بن سور

(١) أنظر: وكيع: أخبار القضاة ١/١٠٤، البيهقي: تاريخ القضاء ١٩٩-١٠٠، العمري: عصر الخلافة الراشدة، ص ١٤٢.

(٢) أنظر: البيهقي: تاريخ القضاء، ص ١٠٦-١٠٧، جاسم: التنظيمات الإدارية في عهد عمر، ص ٢٤٨.

(٣) وكيع: أخبار القضاة ٢/١٨٤، ١٨٨-١٨٩، أبو عبيد: الأموال، ص، البلاذري: فتوح البلدان، ص ٢٨٧، تاريخ الطبري ٤/١٠١، ابن حجر: الإصابة ٢/٦١.

(٤) ابن عبد البر: الاستيعاب ٢/٤١٨، ابن حجر: الإصابة ٣/٢٥٤.

(٥) ابن عبد البر: الاستيعاب ٢/٨٠٨، ١٢٣٠/٣، ابن حجر: الإصابة ٣/٤٦.

على البصرة^(١)، كما عيّن بعض القضاة يعاونونه على القضاء في المدينة، منهم زيد بن ثابت، وأبي بن كعب^(٢).

وفصل عمر للسلطة القضائية عن سلطة الولاية وإن لم يكن تنظيمياً أو مؤسسة قضائية واضحة المعالم والأسس، إلا أنه يعتبر بدايات لها أثرها في قيام مثل هذه المؤسسة التنظيمية القضائية، التي نمت وتكاملت، وأصبح لها أسسها ومبادئها في عهد تالية^(٣).

٢- ربط القضاء بالخليفة مباشرة

ونظراً لأهمية القضاء وباعتباره ركناً مهماً من أركان استقرار الدولة، وإقامة العدل فيها، فقد جعل عمر رضي الله عنه القضاء في الولايات التي فصله فيها عن سلطة الولاية سلطة مرتبطة به مباشرة، فكان هو الذي يعين القضاة بنفسه، أو يكتب إلى واليه في المصر أن يولي فلاناً على القضاء في مصره، ولم يكن يترك هذا الأمر ليقوم به الولاية من تلقاء أنفسهم^(٤).

وفي ربط السلطة القضائية بالخليفة مباشرة تعزيزاً لمكانة القاضي، وحماية له من أية سلطة أخرى يمكن أن تؤثر عليه، لأن هذا يتبعه أن لا يتم عزل القاضي إلا من قبل الخليفة نفسه الذي يملك سلطة تعيينه.

٣- وضع أسس لتعيين القضاة

ونظراً لأهمية منصب القضاء وخطورته فقد كان تحري عمر رضي الله عنه في اختيار القضاة؛ كتحريه في اختيار الولاية، لا يراعي في كليهما إلا الأهلية التامة والاستعداد الكامل للمنصب. ولذلك كان يضع معايير لانتخاب قضاة تحقق فيهم ما يراه من صفات تؤهلهم للقضاء العادل النزيه، وقد أشار إلى بعضها من خلال خطاباته القصيرة لبعض ولاته، كما في خطابه

(١) تاريخ الطبري ١٠١/٤، وكيع: أخبار القضاة ٢٧٤/١.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٣٥٩/٢، وكيع: أخبار القضاة ١٠٨/١، ابن حجر: الإصابة ١٩/١.

(٣) جاسم: التنظيمات الإدارية في عهد عمر، ص ٢٤٨.

(٤) أنظر: البهي: تاريخ القضاء، ص ١٠٦، والمرجع السابق، ص ٢٤٨.

وقد برد على هذا ما جاء في خطابه رضي الله عنه القصير إلى أبي موسى الذي يقوله فيه: "لا تستقضين إلا إذا مال وذا حسب .."، فإن فيه ما يشير إلى أن عمر كان يعهد لبعض ولاته باختيار القضاة. وحيث أنني لم أجد -حسب اطلاعي- ما يدعم هذا الخطاب إلى غير أبي موسى من الولاية، فإن هذا قد يكون خاصاً به نظراً لكونه كان يتولى قضاء البصرة مع ولايتها في فترة لاحقة من خلافة عمر، فيحتاج في بعض الأحيان لمن يعاونه على القضاء فيها لكثرة الأعباء والمهام الملقاة عليه، فعهد إليه عمر باختيار من يصلح للقضاء. مع أن هذا ليس فيه دلالة أكيدة على أن أبا موسى كان ينفرد بتعيين القضاة دون الرجوع إلى عمر، فيكون بذلك اختيار أبي موسى من باب الترشيح الذي يقبله عمر أو يرفضه في نهاية الأمر، وهو ما تدعّمه الروايات التاريخية في هذا الموضوع، حيث لم يؤثر عن أبي موسى أنه عين قاضياً من نفسه على ولاية البصرة في عهد عمر -والله أعلم-.

السابق لأبي موسى الأشعري: "لا تستقضين إلا ذا مال وذا حسب، فإن ذا المال لا يرغب في أموال الناس، وإن ذا الحسب لا يخشى العواقب بين الناس"^(١). فغنى القاضي يجعله أقرب إلى العفة والنزاهة، فلا يغريه مال يمكن أن يقدمه له أحد الخصوم ليستميل به قلبه، ولا يطمع في منفعة مادية قد يجلبها له قضاؤه، فيحيد بذلك عن الحق. وحسبه يعطيه حصانة ومنعة طبيعية، تجعله أقوى في قول الحق وأكثر قدرة على تنفيذ أحكامه^(٢).

وكذلك كان يشترط على القاضي ضرورة التفرغ لمهمة القضاء، فلا ينشغل عنها بتجارة أو أعمال أخرى؛ فقد روي عن شريح أنه قال: "شرط علي عمر حين ولّاني القضاء: أن لا أبيع ولا أبتاع ولا أرتشي"^(٣). وهذا مما يوفر صفاء الذهن للقاضي، ويضمن ابتعاده عن أية علاقات تجارية قد تربطه بأحد الخصوم، فيمائله على حساب الآخر.

وكما كان عمر رضي الله عنه يتحرى في قضاته العدل والتقوى؛ كان يتحرى فيهم العلم والمعرفة والذكاء وحسن الفهم، ناهيك عن الهيبة وقوة الشخصية. ويبدل على ذلك أن كثيراً ممن ولاهم القضاء، قد اختارهم حين رأى منهم ما يؤهلهم لشغل هذا المنصب. فقد روي أن عمر رضي الله عنه ساوم رجلاً على فارس، فركبها ليجربها فعطبت، فأراد أن يردها إلى صاحبها، فأبى، فقال له: اجعل بيني وبينك رجلاً نحتكم إليه. فقال الرجل: شريح العراقي. فاحتكما إليه. فقال: يا أمير المؤمنين خذ ما ابتعت أو ردّ كما أخذت. فقال عمر: وهل القضاء إلا هكذا؟ واستقضاه على الكوفة^(٤).

وكذلك اختار رضي الله عنه كعب بن سور، حيث كان كعب جالساً إلى عمر حين جاءته امرأة شابة، فقالت: يا أمير المؤمنين، ما رأيت رجلاً قط أفضل من زوجي، إنه ليبيت ليله قائماً، ويظل نهاره صائماً في اليوم الحار. فقال لها عمر: مثلك أثنى بالخير، فاستحيت المرأة وانصرفت. فقال كعب: يا أمير المؤمنين، هلا أعديت المرأة على زوجها؟ قال: وما شكت؟ قال:

(١) سبق تخريجه ص.

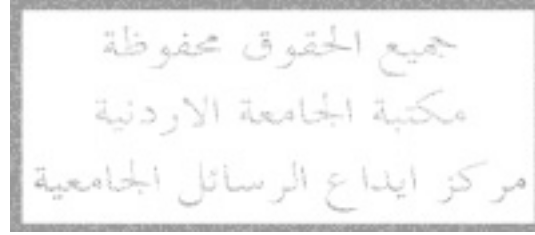
(٢) وإن الواقع يصدق ذلك؛ فإن من طبيعة النفوس البشرية أن تسوّس أمرها إلى كبرائها من ذوي الحسب والجاه؛ فيمتثلون أوامرهم، ويحتكمون إليهم عند التخاصم، ولذلك كنا نجد الشخص الذي يتولى القضاء وفض النزاعات بين الأفراد في تاريخ القبائل والشعوب، هو كبير القوم أو شيخ العشيرة. يقول ابن خلدون في معنى هذا: "فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أسست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع". (المقدمة، ص ١٣٢).

(٣) سبق تخريجه ص.

(٤) مصنف عبد الرزاق ١٧٢/٨، ابن سعد: الطبقات ١٣٢/٦، وكيع: أخبار القضاة ١٨٩/٢.

شكت زوجها أشد الشكاية، فقال عمر: ردّوا علي المرأة، فلما ردوها عليه قال لها: لا بأس بالحق أن تقولي، إن هذا زعم أنك تشتكين زوجك أنه يجنب فراشك؟ قالت: أجل، إني امرأة شابة، وإني لأبتغي ما تبتغي النساء. فأرسل عمر إلى زوجها، فلما جاء، قال لكعب: اقض بينهما، قال: بل أمير المؤمنين أحق أن يقضي بينهما، فقال عمر: إنك فهمت من أمرها ما لم أفهم. قال كعب: فإني أرى أن لها يوماً من أربعة أيام، كأن عليها ثلاثة نسوة هي رابعتهن. فقال عمر: والله ما رأيك الأول أعجب إليّ من رأيك الآخر، اذهب فأنت قاض على البصرة^(١).

وقد روي عنه رضي الله عنه أنه قام بعزل أحد قضاة حين اختصم إليه رجلان في دينار، فبدلاً من أن يفصل في الخصومة، أعطى المدعي ديناراً من ماله الخاص لينزل عن دعواه، فكتب إليه عمر: "اعتزل قضاةنا"^(٢). وذلك لما رأى في صنيعه هذا من العجز والنكول عن القضاء.



(١) وكيع: أخبار القضاة ١/٢٧٥-٢٧٦، ابن عبد البر: الاستيعاب ٣/١٣١٨-١٣١٩، ابن قدامة: المغني

١١/٣٩٦-٣٩٧، ابن حجر: الإصابة ٣/٣١٥.

(٢) وكيع: أخبار القضاة ١/٨١.

٤- تعهد القضاة ومتابعة أعمالهم

كما كان عمر رضي الله عنه يعمل باستمرار على توجيه قضاياه ومتابعة أعمالهم، فیراسلهم ويراسلونه فيما أشكل عليهم، ويسألونه عن بعض الأحكام وتفسيراتها، فيهددهم الرأي ويبين لهم ما يسلكونه في ذلك من طريق. ويظهر لنا هذا بوضوح من خلال خطاباته لهم وكتبه في مختلف المواضيع، والتي ذكرنا بعضاً منها سابقاً، ولا بأس أن نذكر منها شيئاً هنا أيضاً:

فقد كتب رضي الله عنه إلى معاوية بن أبي سفيان كتاباً يقول فيه: "أما بعد: فإني كتبت إليك بكتاب في القضاء لم ألك ونفسي فيه خيراً، الزم خمس خصال يسلم لك دينك، وتأخذ فيه بأفضل حظك: إذا حضر الخصمان فعليك بالبينات العدول والأيمان القاطعة، ثم أذن الضعيف حتى ينسبط لسانه ويجترئ قلبه، وتعاهد الغريب فإنه إذا طال حبسه ترك حاجته وانصرف إلى أهله، وإنما ضيع حقه من لم يرفق به، وآس بينهم في لحظك وطرفك واحرص على الصلح ما لم يتبين لك القضاء"^(١).

مكتبة الجامعة الأردنية
مركز أيداع الرسائل الجامعية

وكتب إليه أيضاً: "أما بعد: فالزم الحق يبين لك الحق منازل أهل الحق، ولا تقض إلا بالحق. والسلام"^(٢).

وكتب إلى قاضيه شريح في بع الأحكام الخاصة: "اقض للجار بالشفعة". و "لا تورث الحميل إلا ببينة وإن جاءت به في جوفها"^(٣).

ولا ننسى كذلك ما تقدم من كتابه له: ". وإن شئت أن تؤامرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا أسلم لك"^(٤).

(١) الجاحظ: البيان والتبيين ٢/١٥٠، وكيع: أخبار القضاة ١/٧٤-٧٥، السرخسي: المبسوط ١٦/٦٥-٦٦.

(٢) ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٩٩-١٠٠، الهندي: كنز العمال ١٦/١٥٦.

(٣) وكيع: أخبار القضاة ٢/١٩٢.

(٤) سبق تخريجه ص.

٥- استقلال القضاء

وعمر رضي الله عنه إذ كان يبين لقضائه أسس القضاء السديد، ويرسم لهم الطريق الذي يسلكونه في ذلك، حتى لا يحدوا عن الصواب أو تضرب أحكامهم، فإنه لمي كن يتدخل فيما توصل إليه اجتهادهم من أحكام قضائية لم يكن فيها مخالفة صريحة لكتاب الله وسنة نبيه (ص)، بالرغم من أنه صاحب الولاية العامة. وهو بهذا يؤكد مبدأ استقلالية القضاء، وصون أحكامه عن التدخل فيها من قبل أية جهة أخرى خارجة عن نطاق السلطة القضائية.

يدل على ذلك ما ذكرناه سابقاً من قصة قضاء علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما في إحدى المسائل، حيث لقي عمر رضي الله عنه صاحب الخصومة فسأله: كيف قضي له بذلك؟ فبيّنه، فقال عمر: لو كنت أنا لقضيت بكذا -أي خلاف ذلك-، فقال له الرجل: وما الذي يمنعك والأمر إليك؟ فقال له عمر: لو كنت أردك إلى كتاب الله أو سنة نبيه (ص) لفعلت، ولكني أردك إلى رأي (اجتهاد)، والرأي مشترك^(١).

وروي "أن عبد الله بن مسعود أتى برجل من قريش وجد مع امرأة في ملحفتها، ولم تقم البينة على غير ذلك، فضرب كل واحد منهما أربعين سوطاً، وأقامهما للناس، فانطلق أهلها إلى عمر بن الخطاب فشكوا ذلك إليه، فقال عمر لابن مسعود: ما يقول هؤلاء؟، قال: قد فعلت ذلك، أوتيت به وقد وجد مع امرأة في لحاف ولم تقم البينة على غير ذلك، فضربتاهما أربعين وعرفتاهما للناس، فقال: رأيت ذلك. قال: نعم، قال: نعم ما رأيت. فقال القوم: جئنا نستعديه فإذا هو يستفتيه"^(٢).

فهذه الروايات وغيرها تؤكد حرص عمر رضي الله عنه على عدم التدخل في القضاء من أية جهة كانت، وإعطائه الاستقلال الكامل، ما دام أن القاضي لم يخرج في أحكامه عن نصوص الشريعة وقواعدها.

(١) سبق تخريجه ص.

(٢) مصنف عبد الرزاق ٣٢٢/٧، مصنف ابن أبي شيبة ٤٩٢/٥، وكيع: أخبار القضاة ١٨٨/٢، ابن حزم:

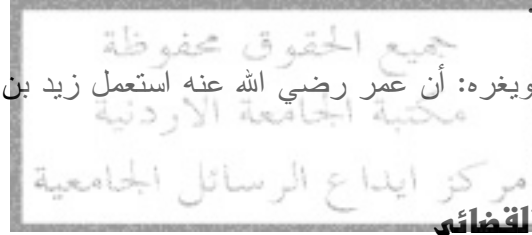
المطلى ٤٢٣/١٢.

٦- رزق القضاة من بيت المال

وكما كان عمر يشترط على قضائه التفرغ لمهمة القضاء، فإنه في المقابل كان يجعل لهم أرزاقاً ويخصص لهم رواتب من بيت المال تعينهم على قضاء حاجاتهم، وتغنيهم عن الاشتغال بغير القضاء. ويبدو أن هذه المرتبات لم تكن محددة المقدار^(١) أو موحدة، بل أن كل قاض كان له رزق يختلف عن رزق الآخر، بحسب حاجته، وعياله، وتفاوت الأسعار في البلدان التي يعين فيها القضاة.

فقد روي أن عمر رضي الله عنه خصص لشريح قاضيه على الكوفة مائة درهم شهرياً^(٢). وعندما أرسل عمار بن ياسر على صلاة أهل الكوفة وجيوشهم، وعبد الله بن مسعود على قضائهم وبيت مالهم، وعثمان بن حنيف على مساحة الأرض؛ صرف لهم أرزاقاً عينية يتقاسونها فيما بينهم^(٣).

وروى ابن سعد ويغره: أن عمر رضي الله عنه استعمل زيد بن ثابت على القضاء وفرض له رزقاً^(٤).



٧- عدم الاختصاص القضائي

وقد كان القاضي في عهد عمر رضي الله عنه -كما تشير الوقائع- يتولى القضاء في الخصومات كلها، أي كان نوعها؛ في المعاضات المالية وفي شؤون الأسرة، وفي الحدود والقصاص، وسائر ما يكون في الشجار^(٥)، وليس هناك ما يفيد بوجود ما يعرف اليوم بالاختصاص القضائي -وهو اختصاص القاضي بالنظر في نوع معين من القضايا دون سواها- سو ما جاء في تولية السائب بن يزيد، من قول عمر له: "الكفني صغار الأمور، فكان يقضي بالدرهم والدرهمين"، أو "رد عني الناس في الدرهم والدرهمين"^(٦).

(١) أنظر: البهي: تاريخ القضاء، ص ١٦٢.

(٢) السرخسي: المبسوط ١٠٢/١٦، ابن قدامة: المغني ٣٧٦/١١، وأخرج البخاري في صحيحه معلقاً: "كان شريح القاضي يأخذ على القضاء أجراً" ١٤٣/١٣.

(٣) أبو عبيد: الأموال، ص، ابن قدامة: المغني ٣٧٦/١١.

(٤) ابن سعد: الطبقات ٣٥٩/٢، وكيع: أخبار القضاة ١٠٨/١.

(٥) أنظر: البهي: تاريخ القضاء، ص ١٤٤-١٤٥.

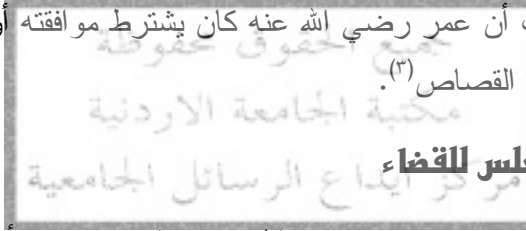
(٦) وكيع: أخبار القضاة ١٠٦/١.

إلا أن هذا لا يمنع أن يعهد الخليفة إلى القاضي بالقضاء في قضية أو مسألة بعينها، وينتهي اختصاصه بالنظر فيها^(١) بفراغه منها، كما دلت عليه بعض الوقائع.

٨- التنفيذ القضائي

لم يكن في عهد الخليفة عمر رضي الله عنه سلطة مختصة بالعمل على تنفيذ الأحكام التي يصدرها القاضي، ففي كثير من الأحيان كان القاضي هو الذي يتولى تنفيذ أحكامه بنفسه. فقد روى وكيع عن سلمان بن ربيعة رضي الله عنه -قاضي عمر على الكوفة-: "أنه أتى إليه برجل في حد فضربه ثم أضجعه فجعل يضرب ساقيه"^(٢).

إلا أن هذا لم يكن يمنع رفع القاضي الأمر في بعض الأحكام وخاصة المتعلقة منها بالحدود والقصاص - إلى الخليفة أو الوالي على الحصر ليتولى بنفسه متابعتها وتنفيذها. وسنرى في الفصل اللاحق كيف أن عمر رضي الله عنه كان يشترط موافقته أو مصادقته على تنفيذ عقوبة القتل في الحد أو القصاص^(٣).



٩- عدم تخصيص مجلس القضاء
ولم يكن للقاضي في عهد عمر رضي الله عنه مكان مخصص أو مجلس معين يجلس فيه، بل كان الشائع مكوته في بيته أو جلوسه في المسجد للفصل في الخصومات والقضاء بين الناس^(٤).

فقد توجه عمر رضي الله عنه إلى دار زيد بن ثابت أحد قضاة في المدينة، ليفصل في خصومة قامت بنيه وبين أبي بن كعب، فلما دخلا عليه، قال له عمر: "جنناك لتقضي بيننا، وفي بيته يؤتى الحكم"^(٥).

وذكر وكيع: "أن شريحاً اتخذ مجلس قضاة في مسجد الكوفة، فإذا كان يوم مطير جلس يقضي في داره"^(١).

(١) العمري: عصر الخلافة الراشدة، ص ١٤٤.

(٢) وكيع: أخبار القضاة ٢/١٨٥.

(٣) أنظر: ص من هذه الرسالة.

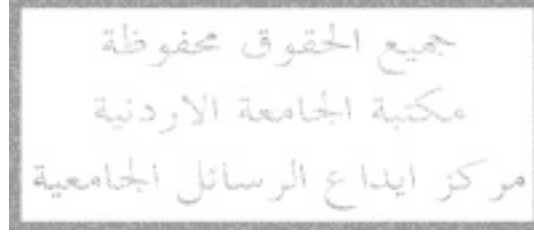
(٤) أنظر: البهي: تاريخ القضاء، ص ١٥٦.

(٥) وكيع: أخبار القضاة ١/١٠٨-١٠٩.

وكثيراً ما كان القاضي يقضي في المكان الذي يدركه فيه الخصوم، كما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أنه كان يمشي في الطرقات ويطوف في الأسواق، ويقضي بين الناس حيث أدركه الخصوم^(٢).

١٠- عدم وجود سجل تدون فيه الأحكام القضائية

ولأن القضاء في عهد عمر رضي الله عنه امتاز بسهولة وبساطته لقلّة الخصومات وعدم تعقيدها، وتنفيذ الأحكام عقب صدورها مباشرة؛ فلم يرد إلينا ما يشير إلى وجود كاتب أو سجل قضائي تدون فيه الأحكام القضائية^(٣).



(١) المرجع السابق ٢/٢٢٥-٢٢٦. وأخرج البخاري معلقاً في صحيحه ١٥٤/١٣: "وقضى شريح والشعبي

ويحيى بن يعمر في المسجد".

(٢) سبق تخريجه ص.

(٣) أنظر: جاسم: التنظيمات الإدارية في عهد عمر، ص ٢٤٩، العمري: عصر الخلافة الراشدة، ص ١٤٥.

المبحث الرابع

مسائل من أقضية عمر

تروي كتب السنن والآثار العديد من المسائل التي قضى فيها عمر رضي الله عنه باجتهاده، وفي شتى المواضيع، سواء ما أفاد منها حكماً خاصاً يتعلق ببيان حكم في قضية معينة، أو حكماً عاماً توجيهياً يقر مبدأ من مبادئ القضاء في الإسلام. وقد ذكرنا بعضاً من ذلك فيما سبق من فصول هذه الدراسة، ونورد في هذا المبحث أيضاً بعضاً مما اشتهر من هذه المسائل، لما في ذلك من تمام الفائدة وشمول الفكرة، وكمال الصورة عن سياسة عمر القضائية. ومن ذلك:

١- قضاؤه في زوجة المفقود

فقد روي أن عمر رضي الله عنه قضى في زوجة المفقود^(١) أن تتربص بنفسها -تنتظر- أربع سنين، فإن مضت دون أن يعلم عنه خبر، فإنها تعتد عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرة أيام، ثم تحل لغيره^(٢). وهذا يكون بحكم القاضي بعد أن ترفع أمرها إليه^(٣).

وعمر رضي الله عنه -كما ذكرنا سابقاً- يستند في قضاؤه هذا إلى الاستحسان الذي قطع فيه المسألة عن حكم القياس، لدليل أو علة أقوى تقتضي ذلك، فهو لم يجعل الزوجة تنتظر المدة الواجب انتظارها لتوزيع أمواله بين ورثته، وهي المدة التي يتيقن فيها من وفاته، وذلك لأن حبس الأموال ليس فيه محذور شرعي مثل حبس الزوجة وبقائها دون زوج طوال هذه المدة، فقضى رضي الله عنه بذلك رعاية لمصلحتها، ودفعاً للضرر عنها. وقد وافقه في اجتهاده هذا جل الصحابة الكرام^(٤).

(١) المفقود: هو من غاب عن أهله وانقطعت أخباره، فلم تعرف حياته من مماته. أنظر: الموصلي: الاختيار ٣٧/٣.

(٢) مصنف عبد الرزاق ٦٤/٧ وما بعدها "فقد ساق روايات عديدة"، سنن الدراقطني ٣١١/٣-٣١٢، سنن البيهقي ٤٤٥/٧، ابن حزم: المحلى ٤٤٠/٨، ابن القيم: إعلام الموقعين ٥٣/٢، وقال ابن حجر في فتح الباري ٤٣١/٩: أسانيد صححة.

(٣) الصنعاني: سبل السلام ٢٠٨/٣.

(٤) ابن قدامة: المغني ١٣٤/٩.

٣- إلزام الغائب عن زوجته بالطلاق أو الإنفاق

فقد روي أن عمر رضي الله عنه كتب إلى أمراء الأجناد: أن ادعوا فلاناً وفلاناً -ناساً قد غابوا عن نسائهم من أهل المدينة- فأمرهم: إما أني رجعوا إلي نسائهم، وإما أن يبعثوا إليهن بنفقة، وإما أن يطلقوا ويبعثوا بنفقة ما مضى^(١).

وهذا القضاء من عمر رضي الله عنه في مسألة لم يكن لها سابق مثيل في عهد النبي (ص)، ولا أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فاجتهد عمر فيها بما يوافق روح الشريعة، التي تقضي برفع الضرر حيثما وجد، فغياب الزوج عن زوجته لمدة طويلة فيه إضرار بها، وإذا قطع إنفاقه عليها كان الضرر أكبر^(٢)، فكان لا بد من رفع هذا الضرر عنها أو تخفيفه، بحضوره للإقامة معها، أو بعث ما تتفق منه على نفسها لحين عودته. فإن لم يفعل هذا ولا ذاك؛ فإنه يلزم بتطبيقها حتى لا يحبسها عن نكاح غيره إن رغبت، وفي هذه الحالة يلزم بتعويضها عن الضرر الذي لحق بها جزاء تركه لها المدة الماضية من دون نفقة، وبذلك لا يجتمع عليها ضرران، ضرر الطلاق، وضرر حبسها بلا نفقة في المدة الماضية من الغياب.

ولا شك أن إلزام عمر رضي الله عنه للغائب بإحدى هذه الثلاث، كان بعد شكوى رفعت إليه من نسائهم، ولذلك استدعاهم بأسمائهم: فلان وفلان -كما جاء في نص الخبر- أما إذا رضيت زوجة الغائب بأن تبقى بلا نفقة؛ فإنه لا يجبر على طلاقها، لتنازلها عن حقها في النفقة برضاها.

وقد وافق سائر الصحابة رضوان الله عليهم عمر في قضائه هذا، فلم يعرف له مخالف منهم في ذلك^(٣).

٣- قضاؤه في العنين

والعنين: هو العاجز عن الإيلاج لعيب فيه^(٤).

فقد روي أن عمر بن الخطاب قضى في العنين أن يؤجل سنة، فإن استطاعها -أتى زوجته- خلال هذه المدة، وإلا فرق بينهما ولها كامل الصداق^(١).

(١) مصنف عبد الرزاق ٧/٧٠، وابن القيم: زاد المعاد ٤/١٥٠ "وصححه"، وقال ابن حجر في بلوغ المرام: "أخرجه الشافعي والبيهقي بإسناد حسن". (أنظر: الصنعاني: سبل السلام ٣/٢٢٦).

(٢) أنظر: القرشي: أوليات الفاروق السياسية، ص ١٧١.

(٣) ابن القيم: زاد المعاد ٤/١٥٠.

(٤) ابن قدامة: المغني ٧/٦٠٢.

وفي رواية أخرى: "إن امرأة أتت مر بن الخطاب رضي الله عنه فأخبرته أن زوجها لا يصل إليها، فأجله حولاً، فلما انقضى الحول ولم يصل إليها خيراً فاخترت نفسها، ففرق بينهما عمر وجعلها تطلقه بائنة"^(٢).

وفي رواية ثالثة: أنه رضي الله عنه كتب بذلك إلى قاضيه شريح^(٣).

وقضاء عمر هذا في ضرب أجل للعنين ينتهي إليه؛ لم يرد فيه نص من الكتاب أو السنة، كما أنه لا يصطدم مع شيء من ذلك، بل هو قضاء يتفق وروح التشريع التي توازن بين الأمور، وتعطي حكمها العادل الذي يحقق المصلحة للجميع، فبقاء المرأة مع زوجها العنين طوال حياتها من غير رضاها؛ فيه ظلم بين لها وإهدار لمصلحتها في النكاح ومقصودها منه. وكذلك إجابة طلبها بالتفريق حال رفع أمرها للقضاء، فيه إجحاف بحق الزوج، إذ قد تكون عنته لسبب عارض كالخوف أو المرض، فمن العدل أن يعطى مهلة كافية لاختبار ذلك، وقد جعلها عمر رضي الله عنه سنة كاملة، إذ يمكن أن يزول السبب إن كان عارضاً في خلال فصولها الأربعة المتباينة، وهذا ما علل به الفقهاء تحديد عمر لهذه المدة^(٤).

وقد وافق عمر رضي الله عنه في قضائه هذا بقية الصحابة كعثمان وعليّ وعبد الله بن مسعود وغيرهم، وهو مذهب الفقهاء الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وفقهاء آخرين^(٥).

(١) الزيلعي: نصب الرأية ٢٥٤/٣، وقال ابن حجر في بلوغ المرام: "رجاله ثقات" (أنظر: الصنعاني: سبل السلام ١٣٦/٣).

(٢) الزيلعي: نصب الرأية ٢٥٤/٣، وقال ابن حجر في بلوغ المرام: "رجاله ثقات" (أنظر: الصنعاني: سبل السلام ١٣٦/٣).

(٣) الزيلعي: نصب الرأية ٢٥٤/٣، وقال ابن حجر في بلوغ المرام: "رجاله ثقات" (أنظر: الصنعاني: سبل السلام ١٣٦/٣).

(٤) أنظر: الكاساني: بدائع الصنائع ٣٢٣/٢، ابن قدامة: المغني ٦٠٤/٧.

(٥) الزيلعي: نصب الرأية ٢٥٥/٣، الكاساني: بدائع الصنائع ٣٢٢/٢، ابن رشد: بداية المجتهد ٥١/٢، ابن قدامة: المغني ٦٠٣/٧، ٦٠٤.

٤- قضاؤه في مسائل الإرث

يقول البلتاجي: "بالرغم من أن مسائل الميراث قد خصت بجزء من نصوص التشريع الإسلامي هي آيات المواريث في القرآن الكريم^(١)، وتطبيقاتها من السنة العملية والقولية، فإن بعض المسائل التي جدت في خلافة عمر احتاجت لكثير من النظر والاستدلال العقليين، ذلك أن تطبيق النصوص فيها لم يكن سهلاً ولا يسيراً، فقد ووجه الصحابة في بعض المشاكل بضرورة تحديد المراد من بعض النصوص بدقة، قبل توزيع الأنصبة، واختلفت تحديدهم لهاب اختلاف تقديراتهم الذاتية، وما يراه كل منهم من المعنى المراد بالنص، وتدخلت عوامل مختلفة في هذه التقديرات، مثل مراعاة العدل، والقياس على نصوص أخرى، وتحري العلة والحكمة في النص، وغير ذلك .. وكما يقول ابن رشد: "سبب الاختلاف في أكثر مسائل الفرائض؛ هو تعارض المقاييس، واشتراك الألفاظ فيما فيه نص"^{(٢). (٣)}.

وقد كان لعمر رضي الله عنه مثل غيره من الصحابة نصيب من الاجتهاد في مثل هذه المسائل، التي لم يكن لها مثل في عهد النبي (ص)، وبالتالي لم يرد فيها حكم معين، فبقي الحكم فيها متروكاً لاجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم، وما يستند إليه كل فريق منهم في اجتهاده. ومن هذه المسائل:

أ- المسألة المشتركة

وصورة هذه المسألة: أن امرأة توفيت في عهد عمر، وتركت زوجها وأمها وإخوتها لأمها وإخوتها الأشقاء - لأبويها-، فأعطى عمر رضي الله عنه الزوج النصف، والأم السدس، والأخوة لأم الثلث المتبقي من التركة، فلم يبق للأخوة الأشقاء شيء. فقالوا لعمر: يا أمير المؤمنين، هب أبانا حجراً أو حماراً، أو ليست أمانة واحداً؟!، فقال عمر: صدقتم، وأشرك بينهم وبين الإخوة لأم في الثلث الباقي^(٤).

(١) أنظر: الآيات [١١، ١٢، ١٧٦] من سورة النساء..

(٢) بداية المجتهد ٣٤٦/٢.

(٣) منهج عمر في التشريع، ص ٣١٤.

(٤) الجصاص: أحكام القرآن ٩٢/٢، ابن قدامة: المغني ٢٢/٧، تفسير ابن كثير ٢٠١/٢، ابن إبراهيم: العذب

الفائض ١٣٨/١.

ولهذا سميت بالمشتركة، وتسمى أيضاً بالحمارية وبالجزرية لما ورد في كلا الإخوة الأشقاء عن أبيهم^(١).

وقد روي أن عمر رضي الله عنه كان لا يشرك بينهم قبل ذلك، فقال له رجل: يا أمير المؤمنين إنك لم تشرك بينهم عام كذا، فقال عمر: تلك على ما قضينا يومئذ، وهذه على ما قضينا اليوم^(٢).

ومن هذه الروايات نرى أن عمر رضي الله عنه قد غير اجتهاده الأول في المسألة بعدم التشريك، إلى اجتهاد آخر قضى فيه بالتشريك، ودون أن ينقض أحد الاجتهادين بالآخر. وقد وافقه على اجتهاده الأخير هذا جمع من الصحابة منهم زيد بن ثابت -أفرض الصحابة- وعثمان بن عفان وابن مسعود وابن عباس في رواية عنه، ومن أهل الفقه سعيد بن المسيب وابن سيرين والقاضي شريح والثوري ومالك والشافعي^(٣). وخالفه في ذلك من الصحابة -فقالوا بعدم التشريك- علي بن طالب وأبو موسى الأشعري وأبي بن كعب وابن عباس في رواية أخرى، ومن الفقهاء: الشعبي وابن أبي ليلى وأبو حنيفة وأبو ثور وداود الظاهري وآخرون^(٤).

ومستند عمر رضي الله عنه فيما ذهب إليه: أن الأخوة الأشقاء هم أخوة لأم أيضاً، وبصرف النظر عن الأب، فلا يحول نص الآية دون دخولهم في حكمه.

يقول ابن رشد: "وحجة الفريق الأول: أن الأخوة للأب والأم يشاركون الأخوة للأم في السبب الذي به يستوجبون الإرث، وهي الأم، فوجب أن لا ينفردوا به دونهم، لأنه إذا اشتركوا في السبب الذي به يرثون، وجب أن يشتركوا في الميراث"^(٥).

وأيضاً: فإن زيادة صلة الوارث بالمورث لا تنقص نصيب الوارث إن لم تزدده، فكيف يحرم الأخوة الأشقاء في هذه المسألة، ويعطى الثلث الباقي بأكمله لمن هم مثلهم في الصلة بالأم، وأدنى منهم في الصلة من حيث الأب؟! فكان هذا يعارض أصول الميراث، التي تمنع سقوط الأقرب بالأبعد.

(١) أنظر: تفسير القرطبي ٧٩/٥، ابن قدامة: المغني ٢١/٧-٢٢، ابن إبراهيم: العذب الفائض ١٣٨/١.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ٩٢/٢، سنن البيهقي ٢٥٥/٦. وقال: "وبمعناه قال البخاري".

(٣) تفسير القرطبي ٧٩/٥، السرخسي: المبسوط ١٥٤/٢٩، تفسير ابن كثير ٢٠١/٢، ابن إبراهيم: العذب الفائض ١٣٩/١.

(٤) الجصاص: أحكام القرآن ٩١/٢، السرخسي: المبسوط ١٥٤/٢٩، ابن قدامة: المغني ٢٢/٧، تفسير ابن

كثير ٢٠١/٢-٢٠٢، ابن إبراهيم: العذب الفائض ١٣٨/١.

(٥) بداية المجتهد ٣٤٦/٢.

وكذلك لو كان ولد الأم بعضهم ابن عم، فإنه يشارك بقرابة الأم وإن سقطت عصبته، فبالأولى الأخ من الأبوين^(١).

ولا شك أن هذه العوامل العقلية لها وجهها من القوة، وخاصة العامل الثاني الذي يشكل خيط الربط في منظومة الإرث في الشريعة الإسلامية، والذي اتضح من موقف شكوى الأشقاء لعمر، فكان هو الذي رجح فكرة التشريك لديه، ففضى به.

ثم يضاف إلى هذه العوامل عامل آخر له المقام الأول في التشريع الإسلامي، وهو مراعاة العدل الإنساني وخاصة في مسائل الإرث، التي من شأنها - عند الإحساس بالظلم - أن تؤدي إلى الأحقاد والمنازعات بين الأقارب^(٢)، والعدل هنا يقتضي إشراك الأشقاء في الميراث على اعتبار أنهم أخوة لأم أيضاً، بل هم ألصق بالمتوفاة من الأخوة لأم^(٣).

أما حجة الفريق الثاني القائلين بعدم التشريك، فنتلخص فيما يلي:

١- تمسكهم بظاهر الآية التي تبين فرض الأخوة لأم، وهي قوله تعالى: (وإن كان رجل يورث كلاله أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث)^(٤).

٢- قوله (ص): "ألقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فلأولى رجل ذكر"^(٥). ومن شرك لم يلحق الفرائض بأهلها.

٣- ومن جهة المعقول: إن الأخوة الأشقاء من العصابات الذين لا فرض لهم، وقد أحاطت فرائض ذوي السهام بالميراث، فوجب أني سقطوا كما لو كان مكان الأخوة لأم ابنتان. وكذلك انعقد الإجماع على أنه لو كان في هذه المسألة واحد من الأخوة لأم، ومائة من

(١) أنظر: السرخسي: المبسوط ١٥٥/٢٩، ابن قدامة: المغني ٢٢/٧، ابن إبراهيم: العذب الفائض ١/١٤٠. (٢) ولأجل هذا المعنى جاء النهي في الشريعة عن الوصية لوارث، فقال عليه الصلاة والسلام: "لا وصية لوارث". أخرجه: أبو داود في سننه ١١٤/٣، وابن ماجه ٩٠٥/٢، والترمذي في السنن ٤/٤٣٣، وقال: "حسن صحيح"، وترجم له البخاري في صحيحه في كتاب الوصايا ٣٧٢/٥، فقال: "باب لا وصية لوارث"، وإن لم يخرج.

(٣) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٣١٦.

(٤) النساء: ١٢.

(٥) صحيح البخاري ٢٧/١٢، صحيح مسلم ٥٢/١١-٥٣.

الأخوة لأبوين؛ لكان للواحد السدس، وللمائة السدس الباقي، وإذا جاز أن يفضلهم الواحد هاذ الفضل كله، فلم لا يجوز لاثنتين أو أكثر إسقاطهم؟!^(١).

هذا أهم ما استدلل به القائلون بعدم التشريك وهي أدلة لها اعتبارها أيضاً، إلا أن ما قضى به الفاروق آخر لا يحتم تعطيل هذه النصوص، ولا يصطدم مع القواعد الشرعية، وإن ما ينقص من حق الأخوة لأم بالتشريك، لا يتساوى في الحيف مع منع الأخوة لأبوين بالكلية. ولذلك أدنى ما يمكن أن يقال عنه: أنه استحسان قوي رأى عمر رضي الله عنه أنه الأقرب إلى تحقيق العدالة وإلى روح الإسلام^(٢).

ب- المسألة الغراوية

وهي ميراث الأبوين مع أحد الزوجين. فقد جاء قوله تعالى في ميراث الأبوين: (ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد، فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه، فلأمه الثلث، فإن كان له أخوة فلأمه السدس)^(٣). فالآية بيّنت أن الأم تأخذ ثلث التركة ويأخذ الأب الباقي تعصيباً إذا لم يكن للميت ولد وورثه أبواه. لكن كيف الحكم إذا وجد مع الأبوين أحد الزوجين؟.

هذا ما لم تبيّنه الآية، ولم يرد فيه سنة قولية أو فعلية عن النبي (ص)، ولما وقعت هذه المسألة في عهد عمر رضي الله عنه، كان لا بد من الاجتهاد فيها، إذ لو أعطي أحد الزوجين نصيبه من الميراث، والأم الثلث، فإن ما يبقى للأب لا يحقق قوله تعالى: (للذكر مثل حظ الأنثيين)^(٤). ولذلك رأى عمر رضي الله عنه أن تأخذ الأم ثلث الباقي من التركة بعد نصيب أحد الزوجين لا تلت جميع التركة^(٥)، ويعصب الأب ما بقي منها، وفي هذا إعمال للنصين، وهو أولى من إهمال أحدهما.

(١) أنظر: الجصاص: أحكام القرآن ٩٢/٢-٩٣، السرخسي: المبسوط ١٥٥/٢٩، ابن رشد: بداية المجتهد

٣٤٦/٢، ابن قدامة: المغني ٢٣/٧، ابن إبراهيم: العذب الفائض ١٣٩/١.

(٢) أنظر: السباعي والصابوني: الأحوال الشخصية، ص ٤٢٢، أبو زهرة: أحكام التركات والمواريث،

ص ١٤٤، القرشي: أوليات الفاروق السياسية، ص ٢٠١-٢٠٢.

(٣) النساء: ١١.

(٤) النساء: ١١.

(٥) سنن البيهقي ٢٢٨/٦.

وقد وافقه في قضائه هذا جمهور الصحابة الكرام، مثل: عثمان وعلي وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وغيرهم، وبه أخذ الفقهاء الأربعة وجمهور الأئمة والمجتهدين^(١).

وخالف في ذلك ابن عباس رضي الله عنه فأعطى الأم ثلث جميع التركة وللأب ما بقي منها بعد نصيب أحد الزوجين -سواء كانا مع الزوج أو الزوجة- متمسكاً بظاهر الآية والحديث السابق: "ألقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فالأولى رجل ذكر"^(٢).

وقد أجيب عنه: بأن بيان الآية يرجح الحكم الأول، وهو إعطاء الأم ثلث الباقي بعد نصيب أحد الزوجين، لأن المراد: وورثه أبواه خاصة، فيكون للأم ثلث ما ورثاه، سواء كان جميع المال أو بعضه. ذلك أنه لو أريد ثلث الأصل لكان في البيان: "فإن لم يكن له ولد فلأمه الثلث"^(٣). فدلّت الزيادة في البيان على زيادة في المعنى أو الحكم.

وأجيب عن الحديث: بأن العسوية لم تتمحض في الأب^(٤)، فهو أيضاً من أصحاب الفروض.

هذا ويستشهد الجصاص بدليل من القياس يدعم ما ذهب إليه الجمهور من الصحابة والفقهاء: بأن ظاهر القرآن في آيات ميراث الأبناء مع البنات والأخوة الأشقاء أو لأب مع الأخوات؛ يشهد لهذا الرأي حيث جعل الميراث بينهم أثلاثاً، (للذكر مثل حظ الأنثيين)، كما جعله بين الأبوين أثلاثاً، وأنه إذا اجتمع أحد الزوجين مع الابن والبنات، وأخذ نصيبه، كان الباقي بين الابن والبنات على ما كان عليه قبل دخول أحد الزوجين، من أن الذكر يأخذ مثل حظ الأنثيين، وكذلك الأمر مع الأخ والأخت بقي للذكر مثل حظ الأنثيين حتى بعد دخول أحد الزوجين، ولهذا وجب أن يبقى ما استحقه الأبوان أثلاثاً قبل دخول أحد الزوجين، كما هو بعد دخولهما^(٥).

ومما تقدم يظهر لنا أن ما قضى به عمر رضي الله عنه في هذه المسألة ووافقه عليه جمهور الصحابة والفقهاء هو الأقرب للعدالة، والأكثر انسجاماً مع علل النصوص التي تحكم مسائل الميراث. وقد سميت هذه المسألة بالغرادية لشهرتها كالكوب الأغر أي المضيء. وتسمى

(١) الجصاص: أحكام القرآن ٨٣/٢، ابن رشد: بداية المجتهد ٣٤٣/٢، ابن قدامة: المغني ٢٠٠/٧-٢١، تفسير ابن كثير ١٩٨/٢.

(٢) أنظر: المراجع السابقة ذاتها، وسنن البيهقي ٢٢٨/٦.

(٣) ابن إبراهيم: العذب الفائض ٧٤/١.

(٤) المرجع السابق ٧٤/١.

(٥) أحكام القرآن ٨٣/٢، وانظر: تفسير القرطبي ٥٦-٥٧.

أيضاً بالعمرية لأن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أول من قضى فيها للأُم بثلث الباقي^(١).

ج - العول في الفرائض

العول هو: زيادة سهام الورثة عن الفريضة^(٢) - أي رأس المسألة، بأن يكون مجموع أنصبة أصحاب الفروض فيها يزيد عن الواحد الصحيح. - كأن يجتمع في المسألة زوج وأخت وأم، فالزوج له النصف والأخت لها النصف، والأم لها الثلث، وهو ما يزيد مجموعه عن الواحد الصحيح. فكيف يكون الحكم في مثل هذه المسائل؟.

يبدو أن أول مسألة وقعت من هذا النوع كانت في عهد عمر بن الخطاب^(٣)، فقال رضي الله عنه: والله ما أدري أيكم قدم الله ولا أيكم آخر؟. ثم قضى فيها بعد نظر ومشورة، بأن قسم المال عليهم بالحصص، وأدخل على كل ذي فرض ما دخل عليه من عول الفريضة - أي نقصانها - فالنصف يصير أقل من نصف التركة، وهكذا تقل باقي الفرائض^(٤).

وقد وافق عمر في هذا الرأي جمهور الصحابة وعلماء الأمة، ولم يظهر الخلاف غير ابن عباس رضي الله عنهما^(٥)، ويبدو أن ذلك كان بعد وفاة عمر، حيث روي عنه أنه قال: "إن عمر لو قدم من قدم الله لما عالت فريضة. فقبل له: وأيها التي قدم الله؟ وأيها التي آخر؟ قال: كل فريضة لم تنزل عن فريضة إلا إلى فريضة، فهي التي قدم الله، وكل فريضة إذا زالت عن فرضها، لم يكن لها إلا ما بقي، فهي التي آخر الله. فأما التي قدم الله فالزوج والزوجة والأم. والبنات والأخوات نزلن من فرض إلى تعصيب مع البنين والأخوة، فيكون لهن ما بقي مع الذكور. فلما قيل له: هلا قلت هذا لعمر؟ قال: هبته"^(٦).

ومعنى هذا أ، ابن عباس يرى أن يعطى أحد الزوجين والأم في المسألة فرضه كاملاً، وما بقي من التركة يعطى للبنات أو الأخوات، على أساس أن بعض الفرائض أقوى من بعض،

(١) ابن قدامة: المغني ٢٠/٧، ابن إبراهيم: العذب الفائض ٧٤/١.

(٢) الموصلي: الاختيار ٩٦/٥.

(٣) ولذلك قيل: إن عمر بن الخطاب هو أول من أعال الفرائض. أنظر: الجصاص: أحكام القرآن ٩٠/٢، وسنن البيهقي ٢٥٣/٦.

(٤) أنظر: المرجعين السابقين ذات الجزء والصفحة، وأبو زهرة: أحكام التركات والمواريث، ص ١٧٩.

(٥) ابن رشد: بداية المجتهد ٣٤٨/٢، ابن قدامة: المغني ٢٥/٧.

(٦) الجصاص: أحكام القرآن ٩٠/٢، سنن البيهقي ٢٥٣/٦، ابن رشد: بداية المجتهد ٣٤٨/٢، ابن قدامة:

المغني ٢٦/٧.

فبعضها لا يحجب ولا يقبل السقوط أبداً، وبعضها يقبل ذلك، ولا شك أن الفرائض التي لا تقبل السقوط أقوى، ولذلك فهي جديرة بأن تأخذ حقها كاملاً، وتقدم على الأضعف، وما بقي يقسم على بقية الورثة ولا نحتاج إلى العول^(١).

وقد أجيب على استدلال ابن عباس هذا: بأن الأنصبة حين تزيد عن الواحد الصحيح وتحتاج إلى العول، فإنها تستحق كلها على سبيل الفرض لا التعصيب، فلا وجه للقول بتقديم أو تأخير. وكلك الآية لم تفرق بين حال اجتماعهم أو انفرادهم، فوجب استعمال نص الآية في كل موضع على حسب الإمكان^(٢).

وإن ما ذهب إليه عمر وجمهور الصحابة والفقهاء هو الأقرب للعدالة، والأكثر توافقاً مع ما تقضي به أصول المواريث، لأن من أعطى بعضاً من أصحاب الفروض وأسقط بعضاً، أو أدخل النقص على أنصبة بعضهم ووفى الآخرين؛ فقد ألحق الضرر والضميم بالمنقوص مع مساواته للآخرين في التسمية. ويشهد لذلك القياس على الوصية والدين، فلو كانت التركة ألف درهم وعلى الميت لرجل ألف درهم، ولآخر ألف، ولثالث خمسمائة؛ فإن الألف تقسم بينهم على قدر ديونهم، وكذلك الحال في الوصية إذا تعددت^(٣).

٥- منع التعسف في استعمال الحق

روى الإمام مالك: "أن الضحاك بين خليفة ساق خليجاً له من العريضة، فأراد أن يمرّ به في أرض محمد بن مسلمة، فأبى محمد، وقال له الضحاك: لم تمنعني وهو لك منفعة، تشرب به أولاً وآخرأ، ولا يضرك؟! فأبى محمد، فكلّم فيه الضحاك عمر بن الخطاب، فدعا عمر محمد بن مسلمة، فأمره أن يخلي سبيله، قال محمد: لا. فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه.. وهو لا يضرك؟! فأبى محمد، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك، فأمره عمر أن يمرّ به، ففعل الضحاك"^(٤).

فعمّر رضي الله عنه يقضي على محمد بن مسلمة -وهو أحد رجاله المقربين منه في الحكم- بأن يخلي سبيل جاره الضحاك للارتفاق بمنافع ملكه، ما دام أن الحاجة قد دعت إلى

(١) أبو زهرة: أحكام التركات والمواريث، ص ١٧٩-١٨٠.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ٩١/٢.

(٣) أنظر: المرجع السابق ٩١/٢، وابن قدامة: المغني ٢٦/٧-٢٧، والموصلي: الاختيار لتعليل المختار ٩٦/٥.

(٤) الموطأ ٧٤٦/٢.

ذلك، ولم يكن ثمة طريق غيره، لأن منع محمد بن مسلمة له من ذلك دون أن يجني من تصرفه هاذ نفعاً ظاهراً أو يمنع ضرراً بيناً، يعتبر تعسفاً، والتعسف تمنعه الشريعة بكل صورته^(١).

وهذه السياسة من عمر رضي الله عنه مستمدة من فقه الأحاديث النبوية الشريفة^(٢)، التي تبيح الارتفاق بمنافع ملك الغير، إذا مسّت ودعت إلى ذلك الحاجة، وبشرط أن لا يلحق صاحب الملك ضرر بيّن.

٦- المسؤولية التقصيرية

فقد روى أن عاملاً من عمال عمر، أمر رجلاً أن ينزل في نهر ليعلم غور الماء، وكان هذا النهر قد حال بنبيهم وبين العبور، فقال الرجل: إني أخاف، فعزم عليه، فنزل، فلم يلبث أن كرز^(٣) فجعل ينادي: يا عمراه حتى غرق، فأخبر عمر بذلك، فبعث إلى الوالي أو العامل فأقبل، فمكث أياماً معرضاً عنه، ثم قال: ما فعل الرجل الذي قتلته؟ قال: يا أمير المؤمنين، ما تعمدت قتله، لم نجد شيئاً يعبر فيه، وأردنا أن نعلم غور الماء، وقد فتحنا كذا وكذا، وأصبنا كذا وكذا.. فقال عمر: لرجل مسلم أحب إليّ من كل شيء جئت به، ولولا أنني أخاف أن تكون سنة بعدي لضربت عنقك، ولكن لا تبرح حتى تؤدي ديتك، والله لا أوليك أبداً^(٤).

وفي قضاء عمر هذا يتجلى العدل في أبهى صورته، فالناس أمام القضاء سواء، رئيسهم ومرووسهم، كبيرهم وصغيرهم، شريفهم ووضيعهم، غنيهم وفقيرهم. ثم كيف أن الوالي أو الأمير مؤتمن على رعيته أو جنده، فالوالي هنا لم يكن يقصد قتل الرجل، وما كلفه به لا يؤدي إلى القتل عادة، بل إن مقصده من ذلك مقصد شريف، غير أن للناس طاقات وقدرات تختلف من شخص لآخر، وعلى المسؤول عنهم أن يراعي ذلك، فالرجل يخبر أنه لا طاقة له بما كلف به، ومع ذلك يصر الوالي على هذا التكليف الذي أدى بالنتيجة إلى قتل الرجل، وفي هذا تقصير من الوالي، ولذلك اعتبره عمر رضي الله عنه متسبباً في قتل ذلك الرجل، وألزمه بديته قضاء، كما قام بعزله عن منصب الولاية، بعد أن ثبت له أن مثله لا يصلح لهذا المنصب.

(١) أنظر: الدريني: نظرية التعسف في استعمال الحق، ص ١٥٤-١٥٥.

(٢) ومن ذلك: قوله (ص): "لا يمنعن أحدكم جاره أن يغرز خشبه في جداره". أخرجه: البخاري في صحيحه ١١٠/٥، ومسلم في صحيحه ٤٧/١١١.

(٣) الكزازة: الانتقاض واليبس (أنظر: المعجم الوسيط ٧٩٢/٢).

(٤) سنن البيهقي ٣٢٣/٨، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٩١، الهندي: كنز العمال ٨١/١٥ ونسبه للبيهقي.

وإن في قول عمر: "لولا أنني أخاف أن تكون سنة بعدي لضربت عنقك"، إشارة إلى أن من دفع شخصاً لفعل معين، وقد علم أن هذا قد يتسبب في مقتله، يكون قد توفر لديه القصد الجنائي بالقتل، فيكون قتله من باب العمد، الذي يستوجب القصاص.

ويشبه هذه الحادثة ما روي عنه رضي الله عنه: "من أن أهل ماء أتاهم رجل فاستسقاهاهم، فأبوا أن يسقوه، حتى مات عطشاً، فأغرهم عمر ديتته"^(١). لأنهم تسببوا في قتله^(٢).

٧- الموازنة بين المصالح والمفاسد

رُوي: "أن قوماً غرسوا نخلاً في أرض قوم براح -غير عامرة-، فاختموا إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه .. فقال لأصحاب الأرض: أعطوهم قيمة النخل وخذوا النخل، فإن أبيتم دفع إليكم أصحاب النخل قيمة الأرض براحاً"^(٣).

ففي هذا نرى أن عمر رضي الله عنه أقام التوازن بين المصالح الفردية المتضاربة، فخير أصحاب الأرض -وهم أصحاب الحق أولاً- في أن يعطوا أصحاب النخل قيمته ويأخذوه، فإن أبوا باعوا الأرض لأصحاب النخل بقيمتها براحاً -يعني قبل الغرس-، أما إن أبى أصحاب النخل دفع قيمة الأرض، فإنهم يجبرون عندها على إزالة زرعهم. وفي هذا محافظة على حق أصحاب الأرض بأن لا يتصرف غيرهم في ملكهم، وكذلك محافظة على حق أصحاب النخل بأن لا يدخل عليهم الضرر في إلزامهم بقلعه وإزالته -إلا إن أبوا شراء الأرض-، وبهذا يوفق عمر رضي الله عنه بين مصلحة الطرفين، دون أني دخل ضرراً فاحشاً على أحد منهما.

وهذا يحمل على أن أصحاب الأرض قد أدنوا لأصحاب النخل بزراعتها، أو أن أصحاب النخل زرعوها ظناً منهم أنها ليست مملوكة لأحد، وكان واقع الحال يقبل ذلك -كأن تكون بعيدة عن العمران ويظهر هجرها وعدم إحيائها-، ثم جاء بعد لك أصحابها وأثبتوا ملكيتها. فأما من تصرف في ملك غيره بزرع أو عمار أو صفر أو نحو ذلك، دون إذن، فإنه يعتبر متعدياً،

(١) مصنف عبد الرزاق ٣٨٩/٩، مصنف ابن أبي شيبة ٤٥٠/٥-٤٥١، سنن البيهقي ١٥٣/٦، ابن حزم: المحلى ١٨٥/١١، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٧٤.

(٢) يقول ابن حزم معقياً على هذا الأثر: "إن الذين لم يسقوه إن كانوا يعلمون أنه لا ماء له البتة إلا عندهم، ولا يمكنه إدراكه أصلاً حتى يموت، فهم قتلوه عمداً وعليهم القود، بأن يُمنعوا الماء حتى يموتوا -كثروا أو قلوا-، ولا يدخل في ذلك من لم يعلم بأمره، ولا من لم يمكنه أن يسقيه، فإن كانوا لا يعلمون ذلك، ويقدر أن سيدرك الماء، فهم قتلوا خطأ، وعليهم الكفارة، وعلى عواقلهم الدية ولا بدّ. المحلى ١٨٥/١١-١٨٦.

(٣) يحيى بن آدم: الخراج، ص ٩٥.

ويجبر على إزالة ما أحدثه في ملك الغير، دون أي تعويض يستحقه عما يمكن أن يلحق به من ضرر جراء ذلك، بل هو في حكم الغاصب، ضامن للضرر الذي يسببه لغيره، وذلك إعمالاً للقاعدة الفقهية: "لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير دون إذنه"^(١).

ويؤكد هذا ما جاء عن عمر رضي الله عنه في أثر آخر: "أنه قال في رجل بنى في دار بناء، ثم جاء أهلها فاستحقوها، قال: إن كان بنى بأمرهم فله نفقته، وإن كان بنى بغير إذنه فله نقضه"^(٢).

فمن هذا يظهر أن عمر رضي الله عنه لم يجعل لمن بنى بغير إذن المالك، إلا نقض البناء.

يقول ابن رشد في بيان أحكام الاستحقاق، وما يحدثه المستحق منه من زيادة في الشيء المستحق: "وأما الزيادة من قبل المستحق منه، فمثل أن يشتري الدار فيبني فيها، فتستحق من يديه، فإنه -أي المستحق- مخير بين أن يدفع قيمة الزيادة ويأخذ ما استحقه، وبين أن يدفع إليه المستحق من يده قيمة ما استحق، أو يكونا شريكين، هذا بقدر قيمة ما استحق من يده، وهذا بقدر قيمة ما بنى أو غرس، وهو قضاء عمر بن الخطاب"^(٣).

٨- المتهم بريء حتى تثبت إدانته

فقد روي أن عبد الله بن عامر قال: انطلقت في ركب، حتى إذا جئنا ذا المروة سرقت عباءة لي، ومعنا رجل منهم، فقال له أصحابي: يا فلان، اردد عليه عباءته، فقال: ما أخذتها.. فرجعت إلى عمر رضي الله عنه، فأخبرته، فقال: من أنتم؟ فعددتهم، فقال: أظنه صاحبها -الذي اتهم- فقلت: لقد أردت يا أمير المؤمنين أن آتي به مصفوداً^(٤)، فقال عمر: أتأتي به مصفوداً بغير بيينة؟!^(٥).

(١) مجلة الأحكام العدلية (م ٩٦٠)، الزرقا: المدخل الفقهي ١٠٣٨/٢.

(٢) يحيى بن آدم: الخراج، ص ٩٩ هامش. وقال محقق الكتاب أحمد محمد شاكر: "رواه الطحاوي عن عمرو بن شعيب -تابعي-".

(٣) بداية المجتهد ٣٢٥/٢.

(٤) مصفود: مقيد بالقيود والأصفاد.

(٥) مصنف عبد الرزاق ٥٠٧/٩، ابن حزم: المحلى ٢٤/١٢ وزاد في روايته: "أن عمر غضب، فلم يكتب له في العيبة ولم يسأل له عنها".

فعمر رضي الله عنه ينكر على مؤاخذه الشخص أو معاقبته من غير بينة، لأن الأصل في الإنسان براءة الذمة، وهذا يقتضي أن يبقى المتهم بريئاً حتى تثبت إدانته بالدليل القاطع.

٩- نهى القاضي عن قبول الهدية

فقد روي أن رجلاً كان يهدي إلى عمر كل عام فخذ جزور، فلما ولي عمر الخلافة جاءه الرجل في خصومة، وقال: يا أمير المؤمنين اقض بيننا قضاءً فصلاً، كما يفصل الفخذ من الجزور، قال عمر: فما زال الرجل يردد عليّ حتى خفت على نفسي. وقضى عليه عمر، ثم كتب إلى عماله وقضاته: إياكم والهدايا، فإنها من الرُّشا^(١).

فهذا النهي من عمر رضي الله عنه لقضاته عن قبول الهدية؛ كان حرصاً منه على نزاهة القضاء، وتجنب القاضي كل ما يمكن أن يستميله نحو أحد الخصوم، أو يقدح في حكمه.

نكتفي بهذا القدر من الأمثلة على أفضية عمر رضي الله عنه، والتي تدل على فقهه وسعة أفقه، وحسن فهمه لمقاصد النصوص والمرونة في تطبيقها، على أنه سيأتي المزيد منها -إن شاء الله- فيما يلحق من الفصول، وخاصة فصل العقوبات الذي حوى العديد من ذلك، وقد آثرنا أن لا نذكر شيئاً منها هنا تحاشياً للتكرار.

(١) وكيع: أخبار القضاة ٥٦/١، سنن البيهقي ١٣٨/١٠، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٨، الهندي: كنز العمال ٨٢٣/٥.

الفصل الخامس

سياسة عمر في العقوبات

وفيه خمسة مباحث

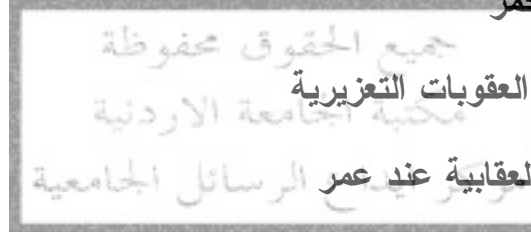
١- إيقاف عمر لحد السرقة

٢- قتل الجماعة بالواحد

٣- عقوبة شارب الخمر

٤- سياسة عمر في العقوبات التعزيرية

٥- سمات السياسة العقابية عند عمر الرسائل الجامعية



المبحث الأول

إيقاف عمر لحد السرقة

من أشهر المسائل التي قف عندها كل من أراد أن يتحدث عن اجتهاد عمر أو سياسته في هذا المجال، مسألة اجتهاده في إيقاف حد السرقة عام المجاعة، وهي من أهم الأدلة التي يتمسك بها دعاة التحرر من النصوص الشرعية، وجواز تعطيلها أو تعديلها أو نسخها متى أصبحت الظروف المتغيرة لا تجيزها.

فيقول أمثال هؤلاء: إن عمر رضي الله عنه قد خالف النص القرآني وعطله حين منع قطع الأيدي في عام المجاعة، ويقصدون قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا، نكالا من الله والله عزيز حكيم)^(١).

فالآية قطعية الثبوت، وكذلك قطعية في دلالتها على وجوب قطع يد السارق أو السارقة جزاءً لهما بما كسبا، ولا يشكك في ذلك مشكك، والنص جاء عاماً مطلقاً، فقد أمر الله تعالى بقطع يد السارق والسارقة أيّاً كانوا، ولم يقيد ذلك أو يخصصه بزمان أو بحال مجاعة وشدة أو حال يسر.

ويؤيد ذلك فهم النبي (ص) لهذا العموم حين قال: "والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"^(٢). ولم يرد عنه (ص) تقييد القطع بما إذا كان السارق في حال يسر، بحيث يمنعه إذا كان في حال احتياج، فمن أين أتى عمر بهذا التقييد؟!.

ثم إن عمر لم يحقق المناط في كل حالة على حدة، فهو لم يكن تحرراً أو يبحث عن حالة السارق وهل كان في حالة فاقة واحتياج، أو كان في حالة يسر من أمره، وإنما أطلق حكماً عاماً مكتفياً بالحالة العامة للناس في سنة المجاعة، وقد يكون السارق بالذات غير محتاج، فإن حالة المجاعة وإن عمّت كثيراً من الناس، قد يخرج عنها فرد أو أفراد، فكيف ساغ لعمر أن يوقف حد القطع قبل أن يحقق في حال السارق نفسه؟! فما ذلك إلا لأن عمر أعطى نفسه حق التصرف في النصوص وتقييدها، أو تعليقها بما يراه محققاً للمصلحة^(٣).

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) سبق تخريجه ص.

(٣) المدني: نظرات في اجتهادات الفاروق، ص ٨٠.

والجواب على هذا لا يخرج كثيراً عن سابقه، بأن عمر لم يخرج عن النص ولم يعطله أو يغير حكمه، بل هو فهم عمر العميق لمعنى النص وتحقق من شروط تطبيقه، وسعي وراء الهدف الرئيس الذي من أجله شرعت العقوبة في الإسلام.

ولا بأس أن نعرض لذلك بشيء من التفصيل. فنقول أولاً:

إنه ورد عن عمر ما يفيد إيقافه لتطبيق حد السرقة في عام المجاعة، فقال رضي الله عنه: "لا أقطع في عام سنة (أي مجاعة)"^(١).

وروي أنه جيء إلى عمر بغلمان لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها، فأقروا على أنفسهم، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، فلما ولى بهم، أرسل وراءهم من يأتيهم بهم، ثم قال لصاحب الغلمان: أما والله لولا أنني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له -قطعت أيديهم، وأيم الله لأغرمنك غرماً يوجعك. ثم قال لصاحب الناقة يا مزني: بكم أريدت منك ناقةك؟ قال: بأربعمائة. فقال عمر لصاحب الغلمان: أعطه ثمانمائة"^(٢).

كما روي عن عمر رضي الله عنه أخبار أخرى تفيد إسقاطه لحد السرقة في غير عام المجاعة، ومن ذلك:

أن رجلاً جاء بسلام لعمر رضي الله عنه قد سرق ليقطع يده، فقال عمر: "ماذا سرق فقال له الرجل سرق امرأة لامرأتي ثمنها ستون درهماً. فقال عمر: أرسله فليس عليه قطع، خادمكم سرق متاعكم"^(٣).

وقد روي أن رجلاً سرق من بيت المال، فكتب فيه سعد بن أبي وقاص لعمر بن الخطاب، فكتب إليه عمر: "أن لا قطع عليه، لأن له فيه نصيباً"^(٤).

(١) مصنف عبد الرزاق ٥٢٨/٩، أبو عبيد: الأموال، ص ، ابن حزم: المحلى ٣٣٣/١٢، ابن القيم: إعلام الموقعين ١١/٣.

(٢) مصنف عبد الرزاق ٥٢٤/٩-٥٢، الشافعي: الأم ٢١٥/٧، سنن البيهقي ٢٧٨/٨، ابن حزم: المحلى ٣٠٧/١٢ وقال: "فهذا أثر عن عمر كالشمس"، ابن القيم: إعلام الموقعين ١١/٣.

(٣) موطأ مالك ٨٣٩/٢-٨٤٠، مصنف عبد الرزاق ٥٠٢/٩، سنن البيهقي ٢٨٢/٨، أبو يوسف: الخراج، ص ١٧٢ بنحوه.

(٤) أبو يوسف: الخراج، ص ١٧١، الجصاص: أحكام القرآن ٤٢٧/٢، ابن حزم: المحلى ٣١١/١٢، مصنف عبد الرزاق ٥٠٤/٩ بنحوه.

هذا باختصار مجمل ما روي عن عمر رضي الله عنه من آثار تدل على إسقاط حد السرقة عن السارق في هذه الحوادث، وما صح عنه من آثار أخرى في هذا الباب؛ لا يخرج عن مضمون هذه الروايات. وإن إمعان النظر في هذه الروايات يظهر أن عمر رضي الله عنه لم يوقف حد السرقة بدعوى أن تطبيق هذا الحد أصبح لا يتناسب وظروف عصره، أو لأن النص قابل للتعليق أو النسخ أو التعديل كما توهم بعضهم، بل لوجود معان عميقة وعلل دقيقة يتوقف عليها تطبيق حكم النص، وإلا فإن تطبيق حكم النص دون ملاحظة هذه المعاني ومراعاة تلك العلل؛ يؤدي إلى مناقضة قصد الشارع من تشريع النص.

ففي الرواية الأولى يصرح عمر أن وقف حد السرقة أو إسقاطه إنما كان بسبب المجاعة والشدة التي ألمت بالناس في ذلك الوقت، وهذا ظرف عام يغلب على الناس معه الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق -كما يقول ابن القيم- من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له مجاناً على الصحيح، لوجوب المواساة وإحياء النفوس، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج^(١)، لأنها تبيح له في هذه الحال أخذ الطعام من الغير بغير إذنه. والقاعدة الأساس في إقامة الحدود؛ إنها تدرأ بالشبهات، لقوله (ص): "ادرؤوا الحدود بالشبهات"^(٢). ولها كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: "لأن أعطل الحدود في الشبهات، خير من أن أقيمها في الشبهات"^(٣).

ثم كيف يقيم عمر رضي الله عنه حداً من حدود الله تعالى -على خطورة ذلك وأهميته- قبل أن يتحقق ويتثبت من توفر جميع أركانه وشروطه؟ ودون أن تعتر ذلك أي شبهة من الشبهات؟! فإن الخطأ في الحد لا يمكن تداركه أو تصحيحه، فأى شيء يعوض على إنسان قطعت يده، أو أزهقت روحه البريئة خطأ؟!.

ولهذا المعنى جاء قوله (ص) في رواية أخرى: "ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلّوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة"^(٤).

(١) إعلام الموقعين ٣/١١-١٢.

(٢) سبق تخريجه، ص.

(٣) أبو يوسف: الخراج، ص ١٥٣.

(٤) سبق تخريجه، ص.

وإن أهم ركن من الأركان التي يجب توفرها لإقامة العقوبة هو الاعتداء، سواء كان اعتداءً على حق الله تعالى أو حق الغير، وأين ركن الاعتداء فيمن سرق مضطراً ليحفظ حياته أو يسد رمقه؟! فهل يعقل ان نؤاخذ مضطراً ونعتبره معتدياً ونقيم عليه الحد، وقد ثبت أن الشارع الحكيم نفسه قد أسقط عنه -مع هذا الوصف- حدوده وقيوده، ورفع تكاليفه في القدر الذي يرفع الضرورة والحرَج! فقال جل شأنه: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه)^(١). وقد ورد هذا المعنى في غير موطن من كتابه العزيز^(٢).

وعمر رضي الله عنه قد لاحظ هذا المعنى جيداً، ففي الخبر الثاني المتعلق بغلمان حاطب بن أبي بلتعة؛ بعد أن أمر بقطع أيديهم، عاد وأرسل وراءهم من يأتي بهم، فهم لم يعتدوا في سرقتهم، وإنما أعتدي عليهم من صاحبهم الذي دفعهم إلى ذلك بتجويعهم، بسبب ضالة ما كان يعطيهم من الأقوات، وشدة ما يطالبهم به من الأعمال، ولذلك قام عمر رضي الله عنه بتعزيره وإضعاف الثمن عليه سياسة منه.

ومعنى هذا أنه لا فرق بين أن تكون المجاعة عامة أو خاصة، لأنها تستوي بالنسبة للجائع، بل إن إسقاط الحد في الحالة الثانية يكون أولى، لأن الاعتداء في حقه أشد، ولذلك قال (ص): "أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله"^(٣). وغلمان حاطب وإن لم يكونوا في زمن مجاعة عامة؛ فقد كانوا مضطرين في مجاعة خاصة بهم^(٤).

أما قول أصحاب الشبهات: إن عمر لم يكن يتكلف البحث عن حالة كل سارق، هل كان في حالة فاقة واحتياج أم في حالة يسر ورخاء من أمره، وإنما اكتفى بالحالة العامة للناس في عام المجاعة، وقد يكون السارق الذات غير محتاج. فيرد عليه:

(١) البقرة: ١٧٣.

(٢) ومن ذلك قوله تعالى: "فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم، فإن الله غفور رحيم" [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم" [الأنعام: ١٤٥]، وقوله تعالى: "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم" [النحل: ١١٥].

(٣) أخرجه: أحمد في المسند ٣٣/٢، والحاكم في المستدرک ١١/٢-١٢، الهيثمي: مجمع الزوائد ١٠٠/٤ وقال: "رواه أحمد وأبو يعلى والبخاري والطبراني في الأوسط"، وقال أحمد محمد شاكر في تحقيق أحاديث المسند ٤٣٧/٤: "إسناده صحيح".

(٤) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٢٤٦-٢٤٧.

أنا لا ندري من أين أتيت بهذا الزعم؟! وهل ثبت عن عمر رضي الله عنه أنه أسقط حد السرقة عن سارق لم يكن مضطراً للسرقة، أو دون أن يكون له في ذلك شبهة ملك أو غيرها من الشبهات التي بها يدرأ عنه الحد؟!.

والجواب على ذلك يكون بالنفي القاطع، ولذلك قصدنا في بداية الأمر إلى أن نورد ما أثر عن عمر رضي الله عنه من أخبار في هذا الموضوع، حتى نتبين حقيقة الظروف التي عمد فيها عمر إلى إسقاط حد السرقة في هذه الوقائع.

فأما قول عمر: "إنا لا نقطع في عام سنة"، إنما جاء في مورد العموم لأن المجاعة التي حدثت في عهده رضي الله عنه ظرف عام أصاب الناس جميعهم، فكثير فيه المضطرون، ولم يقصد به إسقاط حد السرقة مطلقاً وفي جميع الوقائع، بدليل أنه قال هذا -كما جاء في بعض الروايات- بعد حادثة مشابهة لحادثة غلمان حاطب بن أبي بلتعة^(١).

يقول ابن القيم: "وعمام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون، ولا يتميز المستغني منهم والسارق لغير حاجة من غيره، فاشتبه من يجب عليه الحد بمن لا يجب عليه، فدرئ، نعم إذا بان أن السارق لا حاجة به وهو مستغن عن السرقة قطع"^(٢).

وهكذا بقية ما جاء عن عمر رضي الله عنه من أخبار في هذا الباب، ففي بقية الآثار التي أوردنا -يظهر أن عمر أسقط الحد ن السارق لشبهة الحق التي له في هذا المال، وهي شبهة قوية تدرأ عنه الحد، لأن السرقة هي أخذ الشخص مالاً لا حق له فيه خفية، وليس هذا متحققاً في الصور والأخبار المتقدمة عن عمر رضي الله عنه، لأن نفقة الغلام -في الخبر الثالث- واجبة على سيده؟ ولذلك قال عمر رضي الله عنه: "خادمكم سرق متاعكم".

وكذلك في الخبر الأخير فإن ما في بيت المال هو ملك للمسلمين جميعاً، ومنهم ذلك الذي سرق منه، ولذلك كتب فيه عمر لسعد: "ليس عليه قطع لأن له فيه نصيباً"^(٣).

ومما تقدم يظهر لنا بطلان هذه الشبهات التي تزعم أن عمر قد تجاوز النص أو عطله وألغاه، ومدى الخطأ الكبير الذي وقع فيه أصحابها نتيجة وقوفهم على ظواهر النصوص، دون مراعاة لمقاصد التشريع ومراميه -هذا إن أحسنا بهم الظن- ولذلك فهم لم يفهموا ما فهمه الفقهاء العالمون من مجموع النصوص، وظروفها وأسبابها وفقهاها. فالآية قطعية في ثبوتها ودلالاتها

(١) أنظر: ابن حزم: المحلى ٣٣٣/١٢-٣٣٤، السرخسي: المبسوط ١٤٠/٩.

(٢) أعلام الموقعين ١٢/٣.

(٣) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٢٤٨.

على قطع يد السارق نعم، لكنها مُخصَّصة وليست مطلقة فلا تقتضي حكمها في كل ظرف أو زمان أو حال، فقد ثبت أن لها مخصصات كثيرة، بعضها جاءت به نصوص الكتاب نفسها -كما بينا- والبعض الآخر جاءت به نصوص السنة الكثيرة من قول النبي (ص) وفعله، فكان منها ما يتعلق بالسارق، ومنها ما يتعلق بقدر المسروق ونوعه وجنسه، ومنها ما يتعلق بمكانه.

يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما": "وظاهر الآية العموم في كل سارق وليس كذلك.."، ثم يأتي بالنصوص التي خصت عموم الآية وبينت المراد منها^(١).

فهل يقال بعد هذا أن عمر رضي الله عنه كان مبتدعاً أو متطاولاً على النص؛ وهو لم يخرج عن هذه المخصصات الشرعية فيما أثر عنه من وقائع أسقط فيها حد السرقة؟! أم أن المبتدع هو من يدعي جواز إدخال الحذف والتغيير والتعديل على تشريعات القرآن والسنة بحسب ما يراه مناسباً و متمشياً مع المصلحة في عصره؟!.

وإن ما يؤكد سلامة فهم عمر رضي الله عنه للنصوص وبديع فقهه، موافقة سائر فقهاء الإسلام له في هذه المسألة^(٢)، وعلى رأسهم الفقيه ابن حزم الظاهري، الذي عرف بشدة تمسكه بتحكيم النص مطلقاً عاماً، حيث يقول معقلاً من فقه هذه الآية: "من سرق من جهد أصابه فإن أخذ مقدار ما يغيث به نفسه فلا شيء عليه، وإنما أخذ حقه، فإن لم يجد إلا شيئاً واحداً فيه فضل كثير، كثوب واحد أو لؤلؤة واحدة، أو بعير، أو نحو ذلك فأخذه، كذلك فلا شيء عليه أيضاً، لأنه يرد فضله لمن فضل [عنه]^(٣)، لأنه لم يقدر على فصل قوته منه، فلو قدر على مقدار قوت يُبلّغه إلى مكان المعاش، فأخذ أكثر من ذلك وهو ممكن ألا يأخذ، فعليه القطع، لأنه سرق ذلك من غير ضرورة، وإن فرضاً على الإنسان أخذ ما اضطر إليه في معاشه، فإن لم يفعل فهو قاتل نفسه، وهو عاص لله تعالى، قال الله تعالى: "ولا تقتلوا أنفسكم"^(٤)، وهو عموم لكل ما اقتضاه لفظه، وبالله التوفيق.."^(٥).

(١) تفسير القرطبي ١٦٠/٦.

(٢) سبق وأن ذكرنا بعضاً من صور ذلك في الفصل الرابع من الباب الأول.

(*) هكذا وردت في الكتاب، ولعل الصواب [له] حتى يستقيم المعنى.

(٤) النساء: ٢٩.

(٥) المحلى ٣٣٤/١٢.

وهكذا كان عمر رضي الله عنه حريصاً على تنفيذ حدود الله تعالى بكل دقة بعد التحري الشديد عن الأعدار المانعة من العقوبة، تمثيلاً مع قاعدة: لأن يقع الخطأ في العفو خير من أن يقع في العقوبة، وذلك حتى لا تزهق الأرواح البريئة، أو تؤذى الأجساد السليمة.

"وهذا بدوره يكشف لنا عن قضية شرعية هامة، لا بد من التنبه لها عند إجراء الأحكام بناء على عللها، وهي التوثق التام من انتفاء الموانع المعارضة لاقتضاء العلة للحكم، وهذا لا يكون نظرياً فحسب بل بالتبصر والتتبع الواقعي لكل ما احتف بالواقعة من أحوال وظروف تكون ذات أثر في التطبيق"^(١).

المبحث الثاني

قتل الجماعة بالواحد

ومما اشتهر عن الفاروق رضي الله عنه في هذا الباب أيضاً؛ أنه كان أول من قضى بقتل الجماعة بالواحد، فهل كان عمر معارضاً بذلك قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى" ^(٢). أو قوله تعالى: "وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص" ^(٣)، ومقدمات المصلحة الداعية إلى ذلك؟!.

في البداية نقول: صحيح أنه قد ثبت عن عمر رضي الله عنه قتل الجماعة بالواحد، حيث أخرج البخاري في صحيحه: أن أربعة قتلوا صبياً في عهد عمر رضي الله عنه فقال: "لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم"^(٤).

وجاء أيضاً: "أن عمر قتل سبعة من أهل صنعاء برجل"^(٥).

وقد بين ابن حجر من روايات أخرى قصة الأربعة الذين قتلوا غلاماً: بأن امرأة بصنعاء غاب عنها زوجها وترك في حجرها ابناً له غلاماً من غيرها، فاتخذت المرأة بعد زوجها خليلاً فقالت له: إن هذا الغلام يفضحنا فاقتله، فأبى، فامتعت عنه، فطاوعها، فاجتمع على قتل الغلام الرجل ورجل آخر والمرأة وخدامها فقتلوه .. فأخذ خليلها فاعترف ثم اعترف الباقون، فكتب

(١) ضمرة: الحكم الشرعي بين الثبات والصلاحية، ص ٣٠٨ بتصرف يسير في العبارة.

(٢) البقرة: ١٧٨.

(٣) المائدة: ٤٥.

(٤) صحيح البخاري بشرح فتح الباري ١٢/٢٢٧.

(٥) فتح الباري ١٢/٢٢٧-٢٢٨. وقال ابن حجر: "هذا الأثر موصول إلى عمر بأصح إسناد".

بشأنهم إلى عمر، فكتب عمر إلى والي صنعاء بقتلهم جميعاً، وقال: "والله لو أن أهل صنعاء اشتركوا في قتله لقتلتهم أجمعين"^(١).

أما قصة السبعة الذين قتلهم عمر برجل قتلوه، فقد بينها الحافظ ابن حجر أيضاً: بأن رجلاً كان يسابق الناس كل سنة بأيام، فلما قدم وجد مع وليدته سبعة رجال يشربون، فأخذوه وقتلوه، فكتب الأمير إلى عمر، فأجابه أن: "اضرب أعناقهم واقتلها معهم، فلو أن أهل صنعاء اشتركوا في دمه لقتلتهم"^(٢).

ومن هذه الروايات الصحيحة يثبت أن الفاروق رضي الله عنه قد قضى بقتل الجماعة بالواحد، وقد وافقه على ذلك جميع الصحابة رضوان الله عليهم دون أني عرف عليه نكير من أحد منهم^(٣).

أما القول: إن عمر رضي الله عنه قد عارض بذلك نص الكتاب الذي يفيد معنى التساوي في القصاص - كما هو ظاهر من الآيتين السابقتين -، فهو غير صحيح. وذلك للأسباب التالية:

١- إن الآيتين السابقتين لا تفيدان ذلك - وهو عدم جواز قتل الجماعة بالواحد - فالآية الأولى ليست نصاً على نفي قتل الجماعة بالواحد، ولم يقصد هذا المعنى من سوقها لا أصالة ولا تبعاً، وإنما هي بصدد تقرير أصل ثابت في التشريع الإسلامي، وهو العدل المطلق في كل الأحوال، وهي بذلك تنكر ما كان عليه العرب في جاهليتهم، إذ كانوا يأخذون البريء بظلم القاتل، عندما يقدمون على الثأر لمن قتل منهم، إمعاناً في التشفي والتعاضم، وهي عادات لم تسلم منها المجتمعات حتى أيامنا هذه، وهذا فيه من الظلم والجور وإزهاق النفوس البريئة ما فيه، فجاءت الآية لتقرر أن قتل النفس يوجب قتل النفس المذنبية وحدها دون غيرها^(٤).

يقول القرطبي في معرض رده على القائلين بأن الآية لا تجيز قتل الجماعة بالواحد: "والجواب أن المراد بالقصاص في الآية قتل من قتل كائناً من كان، رداً على العرب التي كانت تريد أن تقتل بمن قتل من لم يقتل، وتقتل في مقابلة الواحد مائة افتخاراً واستظهاراً بالجاه والمقدرة، فأمر الله سبحانه بالعدل والمساواة، وذلك بان يقتل من قتل"^(٥).

(١) فتح الباري ١٢/٢٢٨.

(٢) فتح الباري ١٢/٢٢٨.

(٣) أنظر: الجصاص: أحكام القرآن ١/١٣٩، ابن قدامة: المغني ٩/٣٦٧.

(٤) أنظر: الجصاص: أحكام القرآن ١/١٣٤، والبيوطي: ضوابط المصلحة، ص ١٤٨.

(٥) تفسير القرطبي ٢/٢٥١.

فهذا ما جاءت الآية الكريمة تقرره، وهو العدل في القصاص، ويدل عليه سياق الآية نفسها، وقوله تعالى في آخرها: (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم). ولذلك فهي ليست نصاً أيضاً في عدم جواز قتل الرجل بالمرأة أو المرأة بالرجل؛ وإن جاء فيها: (والأنثى بالأنثى).

يقول الإمام الشافعي بعد أن بين أن الجماعة تقتل بالواحد والرجل يقتل بالمرأة: "إِن قال قائل: رأيت قول الله عز وجل: كتب عليكم القصاص في القتلى .. هل فيه دلالة على أن لا يقتل حران بحر ولا رجل بامرأة؟ قيل له: لا نعلم مخالفاً في أن الرجل يقتل بالمرأة. فإذا لم يختلف أحد في هذا ففيه دلالة على أن الآية خاصة". ثم ذكر سبب نزول الآية شاهداً على كلامه، فأخرج بسنده: "أن بدء ذلك -أي نزول الآية- كان في حيين من العرب اقتتلوا قبل الإسلام بقليل، وكان لأحد الحيين فضل على الآخر، فأقسموا بالله ليقتلن بالأنثى الذكر وبالعبد منهم الحر، فلما نزلت هذه الآية رضوا وسلموا"^(١).

أما الآية الثانية: وهي قوله تعالى: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ..)، فهي -كما قال عنها المفسرون والفقهاء^(٢)- أخبار عن شريعة قوم موسى، والراجح أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا إذا لم يثبت في شرعنا ما يؤيده. الرسائل الجامعية

على أن الآية ليست في صدر نفي قتل الجماعة بالواحد أو إثباته، وإنما هي بصدد تعداد أنواع القصاص، فمنها بالقصاص بالنفس ومنها بالأطراف كالعين والأذن .. فهي إنما تنص على أن قتل النفس يوجب قتل النفس، وقطع الأذن يوجب قطع الأذن .. وهكذا^(٣).

وبذلك تسقط دعوى المعارضة بين ما قضى به عمر رضي الله عنه ونص الكتاب، وإن غاية فما في الأمر -كما يقول البوطي^(٤)- أن تكون الآية ساكتة عن هذا الحكم، وحينئذ يكون سنده الاستحسان عند من يقولون به، أو المصالح المرسلة عند الآخرين، وبهما استدل كثير من الفقهاء^(٥).

(١) الأم ٢١/٦.

(٢) المرجع السابق ٢١/٦، تفسير القرطبي ١٩١/٦-١٩٢، تفسير ابن كثير ١١٢/٣، السرخسي: المبسوط ١٢٦/٢٦-١٢٧.

(٣) البوطي: ضوابط المصلحة، ص ١٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٥) أنظر: الشاطبي: الاعتصام ٣٣٨/٢.

٢- هذا إذا سلمنا أن حكم قتل الجماعة بالواحد قد سكتت نصوص الكتاب في الدلالة عليه، مع أن الذي يراه غير باحث^(١)، ويترجح لذوي الأفهام بعد التدقيق: أن كلا آيتي القصاص السالفين تحملان دلالة واضحة على هذا الحكم. فقد جعل الله تعالى القتل في هاتين الآيتين علة للقتل، والقتل إنما هو الفعل الذي يؤدي إلى إزهاق الروح، ولا شك أن كل فرد من الجماعة التي اشتركت في قتل الواحد، قام بالفعل المزهق للروح -الحز أو القدر- لو لم يشاركه في فعله أحد، وهذه العلة الصادرة من القاتلين تواردت كلها على معلول واحد، وإن لم يظهر أثر كل منها على انفراد، وعلماء الأصول متفقون على صحة توارد أكثر من علة على معلول واحد^(٢).

ومعنى هذا أن الأثر الشرعي للعلة لا يختلف سواء انفردت في تعلقها بالمعلول أو شاركتها فيه علة أخرى، ولذلك فإنه لا يُنظر إلى وحدة النفس المقتولة وتعدد النفوس القاتلة، وإنما ينظر إلى جنائية القتل، فينطبق على كل منهم وصف القاتل لاشترائه في علة القتل. كما لو اشترك عدة رجال في الزنا بامرأة واحدة فهم جميعاً زناة، تماماً كما لو زنى كل منهم بامرأة معينة، وكذلك إذا اشتركوا في سرقة مال رجل واحد فهم جميعاً سراقاً، كما لو سرق كل واحد منهم رجلاً بعينه.

وهذا المعنى هو الذي ذكره الإمام علي لعمر رضي الله عنهما يستخرج له به الرأي، عندما لاحظ تردده في الإقدام على ذلك -أي قتل الجماعة بالواحد- في بداية الأمر، فقال له: "يا أمير المؤمنين أرايت لو أن نفرًا اشتركوا في سرقة جزور فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً أكنت قاطعهم؟ قال: نعم. قال: وذلك"^(٣).

يقول الإمام الشاطبي: "إن قيل: هذا أمر بديع -أي مبتدع- في الشرع، وهو قتل غير القاتل. قلنا: ليس كذلك، بل لم يقتل إلا القاتل، وهم الجماعة من حيث الاجتماع عند مالك والشافعي، فهو مضاف إليهم تحقيقاً إضافته إلى الشخص الواحد.."^(٤).

(١) أنظر: البوطي: ضوابط المصلحة، ص ١٤٩-١٥٠، البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٢٨١، شلبي: تعليل الأحكام، ص ٦٨.

(٢) أنظر كتب الأصول في بحث شروط العلة بباب القياس.

(٣) مصنف عبد الرزاق ٣٤٢/٩-٣٤٣، ابن القيم: إعلام الموقعين ٢١٣/١.

(٤) الاعتصام ٣٣٩/٢.

ويقول الجصاص: ".. فالجماعة إذا اجتمعت على قتل رجل؛ فكل واحد في حكم القاتل للنفس، ولذلك قتلوا به جميعاً"^(١).

"فإذا تبين هذا؛ اتضح أن آية القصاص دالة على أ، الجماعة تقتل بالواحد، بحكم تنصيبها على العلة، وبحكم وجود العلة كاملة في كل من أفراد الجماعة على حدة، فكيف يقال عن هذا الحكم الذي قضى به عمر، وأجمع عليه عامة الفقهاء^(٢)... إنه حكم معارض للنص؟!"^(٣).

٣- إن القول بعدم جواز قتل الجماعة بالواحد يؤدي إلى خرم مقاصد الشرع، وتعطيل حكم القصاص الثابت بالكتاب؛ لأنه لو لم يقتص من جميع المشتركين في القتل، لأدى ذلك إلى فتح ذريعة السعي بالقتل، وهدر الدماء البريئة المعصومة، متى علم أنه لا قصاص في مثل هذه الحال^(٤).

ولا شك أن هذا يبطل المعنى المقصود في قوله تعالى: (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب)^(٥). وهل يعقل لتشريع سماوي محكم أن يفتح الباب لذلك، وينقض الغاية والحكمة التي جاء لإبرامها وتقريرها بحجة التمسك بطواهر الألفاظ في النصوص؟!.

يقول القرطبي: "ولو علم الجماعة أنهم إذا قتلوا الواحد لم يقتلوا، لتعاون الأعداء على قتل أعدائهم بالاشتراك في قتلهم، وبلغوا الأمل من النشفي. ومراعاة هذه القاعدة أولى من مراعاة الألفاظ"^(٦).

وبذلك يظهر أن ما فعله عمر من قتل الجماعة بالواحد، ليس فيه ما يخالف النصوص، بل هي سياسة حكيمة منه رضي الله عنه في حفظ النفوس تقرها جميع النصوص، ولذلك وافقه عليها سائر الصحابة الكرام من غير خلاف ظهر من واحد منهم، مع استنفاضة ذلك وشهرته

(١) أحكام القرآن ١/١٤٦.

(٢) الموصلي: الاختيار ٥/٢٩، ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٣٩، الشافعي: الأم ٦/١٩، ابن قدامة: المغنى ٩/٣٦٦.

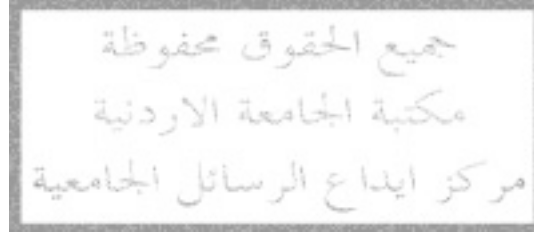
(٣) البوطي: ضوابط المصلحة، ص ١٥٠.

(٤) أنظر: الشاطبي: الاعتصام ٢/٣٣٩، السرخسي: المبسوط ٢٦/١٢٧.

(٥) البقرة: ١٧٩.

(٦) تفسير القرطبي ٢/٢٥١-٢٥٢.

عنه، ومثل هذا يكون إجماعاً منهم -كما يقول الجصاص^(١)-، وكذلك جمهور فقهاء الأمصار من بعدهم كالإمام أبي حنيفة، ومالك والشافعي وأحمد والثوري والأوزاعي وأبو ثور وغيرهم^(٢).



(١) أحكام القرآن ١/١٣٩.

(٢) الموصلي: الاختيار ٥/٢٩، ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٣٩٩، الشافعي: الأم ٦/١٩، ابن قدامة: المغني ٩/٣٦٦.

المبحث الثالث

عقوبة شارب الخمر

جاء تحريم الخمر بالنص القاطع في الكتاب، فقال الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون)^(١). فدلّت الآية على أن الخمر رجس من عمل الشيطان يجب اجتنابها^(٢). وقد أكدت ذلك نصوص السنة الكثيرة منها: قوله (ص): من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها حرّمها في الآخرة^(٣).

وفي حديث آخر: إن رسول الله (ص) أمر منادياً ينادي ف الناس: "إن الخمر قد حرمت"^(٤)، وكان ذلك بعد نزول آية المائدة التي تقدمت.

كما أجمع الصحابة رضوان الله عليهم وفقهاء المسلمين على تحريمها^(٥).

إلا أنه لم يرد في كتاب الله عز وجل عقوبة محددة تجب على شارب الخمر، وإنما تكفل ببيان ذلك السنة في نصوص متعددة منها:

- ١- ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه: "أتى النبي (ص) برجل قد شرب، فقال: اضربوه. قال أبو هريرة رضي الله عنه: فمنا الضارب بيده والضارب بنعله والضارب بثوبه.."^(٦).
- ٢- ما أخرجه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه: "أن النبي (ص) جلد ف الخمر بالجريد والنعال، ثم جلد أبو بكر أربعين"^(٧).

(١) المائدة: ٩٠.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ٤٦١/٢.

(٣) صحيح البخاري بشرح فتح الباري ٣٠/١٠، وصحيح مسلم بشرح النووي ١٧٢/١٣.

(٤) فتح الباري ٣٨/١٠.

(٥) ابن قدامة: المغني ٣٢٥/١٠، شرح النووي على صحيح مسلم ٢١٧/١١.

(٦) صحيح البخاري بشرح فتح الباري ٦٦/١٢.

(٧) صحيح البخاري بشرح فتح الباري ٦٦/١٢، صحيح مسلم بشرح النووي ٢١٥/١١.

- ٣- روى البخاري عن السائب بن يزيد أنه قال: "كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله (ص) وإمرة أبي بكر فصدراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين"^(١).
- ٤- وفي صحيح مسلم عن أنس رضي الله عنه: "أن النبي (ص) أتى برجل قد شرب الخمر، لجلده بجريدتين نحو أربعين. قال: وفعله أبو بكر فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن أخف الحدود ثمانين، فأمر به عمر"^(٢).
- وفي رواية: "أن النبي (ص) كان يضرب في الخمر بالنعال والجريد أربعين"^(٣).
- ٥- وجاء فيه أيضاً عن علي رضي الله عنه أنه قال: "جلد النبي (ص) -شارب الخمر- أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكل سنة"^(٤).
- هذا أصح ما ورد في المسألة من أحاديث، ومن مجموع هذه الروايات نستخلص أموراً:
- أن رسول الله (ص) أمر بضرب شارب الخمر دون أن يحدد لذلك مقدراً أو كيفية، فمن الصحابة من ضربه بيده، ومنهم من ضربه بنعله، ومنهم الضارب بثوبه، كما يظهر ذلك من الروايات الثلاث الأولى.
 - أنه ورد عن النبي (ص) في بعض الروايات تحديد لهذه العقوبة، فضرب أو جلد في الخمر أربعين، كما في الروايتين الأخيرتين عن أنس وعلي رضي الله عنهما.
 - أن أبا بكر رضي الله عنه هو أول من جلد في الخمر أربعين، قبل عمر، كما دلت عليه الرواية الثانية عن أنس رضي الله عنه.
 - دلت الرواية الثالثة -عن السائب بن يزيد-: أنه لم يكن هناك تحديد لمقدار عقوبة شارب الخمر، ليس في عهد الرسول (ص) فقط، وبل وفي خلافة أبي بكر وصدراً من خلافة عمر، حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين، ثم لما رأى الناس قد عتوا وفسقوا في شربها جلد ثمانين.

(١) صحيح البخاري بشرح فتح الباري ٦٦/١٢.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ٢١٥/١١.

(٣) المرجع السابق ٢١٦/١١.

(٤) المرجع السابق ٢١٦/١١.

وقد يبدو التوفيق بين جميع هذه الروايات المتعارضة في الظاهر أمراً شاتكاً إلى حد ما، وخاصة إذا تعذر علينا استبعاد بعضها عن طريق الطعن في السند، فجميع هذه الأحاديث رويت بأسانيد صحيحة في البخاري ومسلم. إلا أن الذي يعنينا من ذلك في الدرجة الأولى أن نحدد العقوبة في عهد الرسول (ص) لأنها تمثل التشريع، وبناءً على مجموع هذه الروايات نجد أمامنا احتمالين^(١):

الأول: أن رسول الله (ص) لم يحدد مقدراً معيناً لعقوبة شارب الخمر.

الثاني: أن رسول الله (ص) جلد فيها أربعين تحديداً.

فإذا أخذنا بالاحتمال الأول اعتبرنا عقوبة شارب الخمر تعزيراً لا حداً، وهو ما ذهب إليه طائفة من العلماء^(٢). فقال الشاطبي: "قال العلماء: لم يكن فيه -حد شارب الخمر- في زمان رسول الله (ص) حد مقدر، وإنما جرى الزجر فيه مجرى التعزير"^(٣).

والظاهر من صنيع الإمام البخاري في صحيحه أن هذا هو مذهبه أيضاً، حيث إنه لم يترجم في هذا الموضوع بالعدد أصلاً، ولا أخرج فيه في العدد الصريح شيئاً مرفوعاً -كما ذكر ذلك الحافظ ابن حجر-^(٤).

ويؤيد هذا الاحتمال ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: "ما كنت أقيم على أحد حداً فيموت فيه فأجد منه في نفسي، إلا صاحب الخمر، لأنه إن مات وديته، لأن رسول الله (ص) لم يسنه"^(٥).

(١) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٢٦٨ وما بعدها.

(٢) أنظر: ابن حزم: المحلى ٣٦٥/١٢، ابن حجر: فتح الباري ٢٧/١٢.

(٣) الاعتصام ٣٣٤/٢.

(٤) فتح الباري ٧٥/١٢.

(٥) صحيح البخاري ٦٦/١٢، صحيح مسلم ٢٢٠/١١.

قال الطحاوي: جاءت الأخبار متواترة عن علي أن النبي (ص) لم يسن في الخمر شيئاً^(١).

أما إذا أخذنا بالاحتمال الثاني اعتبرنا عقوبة شارب الخمر حداً مقدراً منذ عصر الرسول (ص) وهو أربعون جلدة، وإلى هذا ذهب طائفة من العلماء منهم الإمام الشافعي^(٢)، وابن حزم الظاهري^(٣).

وقد حملت هذه الطائفة الزيادة على الأربعين التي جلدتها عمر في خلافته على أنها تعزير منه، عندما رأى الناس عتوا في شربها واستخفوا بجلدها المقرر^(٤).

ولا شك أن كلا الاحتمالين له مستند قوي، فبأي الاحتمالين نأخذ؟.

قبل أن نرجح واحداً من الاحتمالين، ونبين الرأي الذي نختاره في المسألة: نشير إلى أن جمهور الفقهاء منهم أبو حنيفة ومالك والأوزاعي والثوري وأحمد واسحق وغيرهم؛ يرون أن حد شارب الخمر ثمانون. واحتجوا بأنه الذي استقر عليه إجماع الصحابة، وأن فعل النبي (ص) لم يكن للتحديد، ولهذا جاء في الرواية الأولى عن أنس: "تحو أربعين"^(٥).

ومعنى هذا أن رأي جمهور الفقهاء يصب في ترجيح الاحتمال الأول، في أنه لم يرد عن النبي (ص) تحديد في مقدار عقوبة شارب الخمر، وإنما جل التحديد بعد عصره (ص) في خلافة عمر بإجماع الصحابة.

غير أن هذا الإجماع لم يسلم لهم، حيث ثبت أن عثمان وعلياً وعبد الله بن جعفر بحضرة الصحابة جلدوا أربعين بعد موت عمر رضي الله عنه^(٦)، وأيضاً فقد جلد عمر نفسه أربعين وستين في الخمر بعد أن جلد الثمانين، بأصح إسناد يمكن وجوه - كما يقول ابن حزم -^(٧).

وبناءً على ذلك فإن الذي نرجحه في المسألة: هو أن النبي (ص) لم يجعل في عقوبة شارب الخمر حداً معلوماً، بل كان يقتصر في ضرب الشارب على ما يليق به ويردعه من

(١) ابن حجر: فتح الباري ٧٠/١٢.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ٢١٧/١١.

(٣) ابن حزم: المحلى ٣٦٧/١٢.

(٤) ابن حجر: فتح الباري ٧١/١٢، ٧٣، شرح النووي على صحيح مسلم ٢١٧/١١.

(٥) شرح النووي على صحيح مسلم ٢١٧/١١، وانظر: ابن رشد: بداية المجتهد ٤٤٤/٢.

(٦) أنظر: صحيح مسلم ٢١٦/١١، الشوكاني: نيل الأوطار ٣١٩/٧-٣٢٠.

(٧) المحلى ٣٦٦/١٢.

العقوبة، كما دلت عليه معظم الأحاديث الصحيحة، ولو كان ذلك على سبيل الحد المقرر لبينه (ص) بياناً واضحاً^(١)، كما هو الشأن في سائر الحدود.

وأيضاً لو فهم الصحابة رضوان الله عليهم غير هذا، لما قالوا فيه بالرأي، كما لم يقولوا بالرأي في غيره من الحدود المنصوصة، فدل على أنه لا ؟؟؟؟ عندهم من الشارع في ذلك، وإنما فهموا أنه (ص) ضرب فيه باجتهاده بحق من ضربه^(٢).

ولعل سكوت الشارع في الآية عن تحديد مقدار عقوبة شارب الخمر، خلافاً لسائر العقوبات الحدية المقرر فيها عقوبة الجلد، وعدم بيان السنة لذلك بشكل قاطع -يكون فيه دلالة واضحة على هذا التوجه.

أما ما ورد من حديث أنس وعلي رضي الله عنهما في تحديد الأربعين، فإنه يحمل على أن الصحابة تحروا ما كان في زمنه (ص) من هذه العقوبة فقدروه بأربعين، ولهذا قال أنس في رواية له: "تحو أربعين"، ومن ثم جلد أبو بكر رضي الله عنه أربعين، وقد أكدت ذلك بعض الروايات الأخرى التي أخرجها بعض أصحاب السنن^(٣).

وبهذا يمكن الجمع بين سائر الأحاديث الواردة في هذا الشأن، دون أن نرفض واحداً منها. يقول الشوكاني في هذا: "لم يثبت عن النبي (ص) الاقتصار على مقدار معين، بل جلد تارة بالنعال وتارة بالجريد وتارة بهما فقط، وتارة بهما مع الثياب، وتارة بالأيدي والنعال. والمنقول من المقادير في ذلك إنما هو بطريق التخمين، ولهذا قال أنس في رواية له "تحو أربعين"^(٤).

وينقل ابن رشد عن فريق من الفقهاء: "أن النبي (ص) لم يحد في ذلك حداً، وإنما كان يضرب فيها بين يديه بالنعال ضرباً غير محدود، وأن أبا بكر رضي الله عنه شاور أصحاب رسول الله (ص): كم بلغ ضرب رسول الله (ص) لشراب الخمر؟ فقدروه بأربعين"^(٥).

(١) ابن حجر: فتح الباري ٧٤/١٢.

(٢) المرجع السابق ٧١/١٢، ٧٣.

(٣) حيث جاء من رواية أبي داود في سننه ١٦٦/٤: " .. فلما كان أبو بكر أتى بشارب، فسألهم الصحابة - عن ضرب النبي (ص) الذي ضربه، فحزروه أربعين، فضرب أبو بكر أربعين ..". والحديث حسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود ٨٤٩/٣-٨٥٠.

(٤) نيل الأوطار ٣٢٠/٧.

(٥) بداية المجتهد ٤٤٤/٢.

ثم على فرض أن النبي (ص) حدد العقوبة بأربعين في حالة أو اثنتين، لكن ذلك لم يسر على كل الحالات، كما تدل عليه باقي الروايات الصحيحة عن أبي هريرة والسائب وغيرهما، وأن تحديد الرسول (ص) مرة وتركه التحديد مرات فيه دليل قوي على أنه لم يكن هناك مقدار معين بمعنى الحد الشرعي الملزم في كل الحالات، بل كان يقتصر (ص) في ذلك على ما يناسب الشارب من العقوبة، ويحقق الغاية منها. وإلا كيف يكون حداً مقررًا وقد ثبت أن النبي (ص) أمر بمطلق الضرب، دون أن يحدد لكل منهم المقدار الذي يجب أن يتوقف عنده؟! أو ليست الزيادة على الحد من غير مبرر أو النقصان منه يخرج عن حقيقة الحد؟^(١).

وأيضاً فلنتأمل الرواية التي أوردها مسلم عن الإمام علي -وهي الرواية الوحيدة عنه رضي الله عنه التي يحدد فيها عن النبي (ص) أنه جلد أربعين: بأن رسول الله (ص) جلد أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين؛ وقوله بعد ذلك: "وكل سنة؛" فإننا نجدتها تتفق مع هذا الرأي، وإلا كيف يكون تجاوز عمر رضي الله عنه للمقدار الذي حده الرسول (ص) سنة؟! إلا إذا كان التزامه (ص) بذلك في حالة من الحالات، دون أن يلتزم به في كل مواقفه^(٢).

ثم كيف بنا إذا أضفنا إلى ذلك الرواية السالفة عن الإمام علي نفسه رضي الله عنه، التي يقول فيها: "أن رسول الله (ص) لم يسنه". ومعنى "لم يسنه": أي لم يسن فيه عدداً معيناً^(٣). ويؤكد هذا المعنى ما جاء في بعض الروايات عند أصحاب السنن، قول علي رضي الله عنه: "إنما هو شيء جعلنا -أو قلناه- نحن"^(٤).

ولكل ما ذكرنا فإنه يترجح لنا أن عقوبة شارب الخمر لم تكن حداً مقرر العدد على عهده (ص)، لكن هل معنى هذا أنها كانت عقوبة تعزيرية، كما ذهب إلى ذلك طائفة من العلماء؟.

يرى البلتاجي أن إطلاق وصف التعزير على عقوبة شرب الخمر يحتاج لشيء من التوقف^(٥)، ونحن نؤيده في ذلك، لأن التعزير عقوبة غير محصورة في نوع واحد من العقوبات، بل يترك أمر تحديدها نوعاً ومقداراً وكيفية لولي الأمر أو من ينوب عنه، والثابت عن النبي (ص)، وما تجمع عليه كل الروايات الصحيحة حتى بعد عصره (ص) -في عصر خلفائه الراشدين- أن لشارب الخمر عقوبة هي الضرب أو الجلد دون سواها، وإن هذا الإجماع المتتالي

(١) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٢٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٢-٢٧٣.

(٣) ابن حجر: فتح الباري ١٢/٦٨.

(٤) أنظر: سنن أبي داود ٤/١٦٥، وسنن ابن ماجه ٢/٨٥٨.

(٥) أنظر: منهج عمر في التشريع، ص ٢٧٣.

على تحديد عقوبة معينة من بين سائر العقوبات فيه دلالة أكيدة على التلازم بين هذه العقوبة وتلك الجريمة أو المعصية.

وهذا يدعونا بدوره إلى أن نذهب في هذه المسألة إلى ما ذهب إليه بعض العلماء - كالشوكاني والجويني - من أن عقوبة شارب الخمر تجمع بين العقوبتين الحدية والتعزيرية، فهي حدية من حيث تعين نوعها - بالضرب أو الجلد-، وتعزيرية من حيث مقدارها، فيتترك لولي الأمر يختار لكل حالة ما يناسبها ويتلاءم معها.

فالشوكاني بعد أن ينقل ما حكي عن طائفة من أهل العلم: من أن الخمر لا حد فيها، وإنما فيها التعزير. ويبين دليلهم؛ يجيب عليه: "بأنه قد انعقد إجماع الصحابة على جلد الشارب، واختلافهم في العدد إنما هو بعد الاتفاق على ثبوت مطلق الجلد .. فالأولى الاقتصار على ما ورد عن الشارع من الأفعال، وتكون جميعها جائزة، فأبها وقع فقد حصل به الجلد المروع الذي أرشدنا إليه الرسول (ص) بالقول والفعل، كما في حديث: "من شرب الخمر فاجلدوه"، فالجلد المأمور به هو الجلد الذي وقع منه (ص)، ومن الصحابة بين يديه - ولا دليل يقتضي تحتم مقدار معين لا يجوز غيره"^(١).

ومعنى كلام الشوكاني أن العقوبة المأمور بها لشارب الخمر هي الجلد، وعلى ذلك انعقد إجماع الصحابة، ولذلك لا يجوز استبداله بعقوبة أخرى، غير أن هذا الجلد لم يحدد له مقدار معين من الشارع لا يجوز تخطيه، وإنما يقتصر في ذلك على ما يناسب الشارب، وبذلك يكون قد تحقق مطلق الجلد المأمور به شرعاً.

ويترتب على هذا - أن عقوبة شارب تجمع بين العقوبتين الحدية والتعزيرية - أنه لا يجوز للإمام أو القاضي العفو عنها أو إسقاطها أو استبدالها بعقوبة أخرى لكونها شبيهة بالحد من هذه الجهة، ويجوز له أن يخفف منها أو يزيد عليها في المقار بما يتناسب مع حال الجاني كونها شبيهة التعزير من جهة أخرى.

يقول الجويني: "أن عقوبة الشارب لم تثبت مقدرة محدودة في زمن رسول الله (ص) .. ثم رأى أبو بكر الجلد فكان يجلد أربعين، مجتهداً غير بانٍ على توقيف وتقدير في الحد، ثم عمر ما رأى .. فكأن عقوبة الشارب تضاهي التعزيرات المفوضة إلى رأي الأئمة في مقدارها. وإن كان لا يسوغ الصفح عنها"^(٢).

(١) نيل الأوطار ٣١٩/٧-٣٢٠.

(٢) غياث الأمم، ص ١٠٣.

وبناءً على كل ما تقدم فإن ما فعله عمر رضي الله عنه في خلافته وواقفه عليه سائر الصحابة الكرام، من ضرب شارب الخمر ثمانين جلدة؛ لم يكن فيه مخالفة للنصوص الشرعية، أو تجاوز للعقوبة الحدية. لكن ما هي المبررات التي دفعت به رضي الله عنه لجعلها ثمانين؟

لقد بينت ذلك الروايات الصحيحة الواردة في هذا الموضوع، كما في رواية السائب بن يزيد -السالفة- التي بينت أن عمر ضرب في الخمر في صدر خلافته أربعين، حتى إذا رأى الناس قد عتوا وفسقوا في شربها؛ استشار أصحابه، فأشار عليه عبد الرحمن أن يجعلها كأخف الحدود، فأمر عمر به^(١).

وفي رواية أن الذي أشار عليه بذلك هو الإمام علي رضي الله عنه، فقال: "ترى أن تجعله ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وحد المفترى ثمانون جلدة". وقد جاء في سبب هذه الرواية أنه أتى برجل من المهاجرين الأولين قد شرب متأولاً قوله تعالى: (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما أطعموا...) (٢)، فناظره ابن عباس في ذلك واحتج ببقية الآية، وهو قوله تعالى: (إذا ما اتقوا وآمنوا و عملوا الصالحات .. الآية)، والذي يرتكب ما حرم الله ليس؟؟؟ فقال عمر: صدقت. ماذا ترون؟ فذكر علي رضي الله عنه ذلك^(٣).

ونخلص من ذلك إلى أن عمر رضي الله عنه رأى الناس قد انهمكوا في شرب الخمر، واستخفوا العقوبة فيها^(٤)، وبعضهم أخذ يتأول لذلك الآيات من كتاب الله عز وجل، ولا شك أن هذا أمر فيه من الخطورة ما فيه، فكان على ولي الأمر أن يتخذ السياسة المناسبة إزاء ذلك،

(١) أنظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٢١٥/١٢-٢١٦.

(٢) المائدة: ٩٣.

(٣) أنظر: ابن حجر: فتح الباري ٦٩/١٢ وقال: "هذا معضل. وقد وصله النسائي والطحاوي من طريق يحيى بن مليح مطولاً"، الجصاص: أحكام القرآن ٤٦٦/٢، وابن قدامة: المغني ٣٢٥/١٠-٣٢٦. وقول علي رضي الله عنه: "ترى أن تجعله ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى .."، دون هذه المناسبة، فقد أخرجه مالك في الموطأ ٨٤٢/٢، والحاكم في المستدرک ٣٧٥/٤ و"صححه"، وانظر: الزيلعي: نصب الراية ٣٥١/٣.

(٤) وقد يكون لاختلاط المسلمين في عهد عمر رضي الله عنه بأهل الكتاب والأمم الأخرى نتيجة الفتوحات الأثر الأكبر في ذلك، فقد جاء في رواية مسلم: "فلما كان عمر ودنا الناس من الريف والقرى" (صحيح مسلم ٢١٥/١٢) وقال النووي في معنى ذلك: "الريف المواضع التي فيها المياه أو هي قريبة منها. ومعناه لما كان زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وفتحت الشام والعراق وسكن الناس في الريف ومواضع الخصب وسعة العيش، وكثرة الأعناب والثمار؛ أكثروا من شرب الخمر .." شرح النووي على مسلم ٢١٨/١١.

ولذلك استشار عمر من حوله من كبار الصحابة، فأشاروا عليه بتغليظ العقوبة فيها، ردعاً وزجراً لهم عنها.

وبهذا نرى أن عمر رضي الله عنه لم يزد في عقوبة شارب الخمر إلا بعد أن استشار الصحابة رضوان الله عليهم في هذا الأمر، حيث أشاروا عليه بتغليظ العقوبة مستنديين إلى القياس على حد ؟؟؟؟ أو القذف. ويبين الشاطبي وجه هذا القياس الذي قصد به تحقيق المصلحة العامة، فيقول: "اتفق الصحابة على حد شارب الخمر ثمانين، وإنما مستندهم فيه الرجوع إلى المصالح والتمسك بالاستدلال المرسل .. ووجه إجراء المسألة على الاستدلال المرسل أن الصحابة أو الشرع يقيم الأسباب في بعض المواضع مقام المسببات، والمظنة مقام الحكمة .."^(١).

كما أن عمر رضي الله عنه لم يكتف بتغليظ العقوبة في شرب الخمر بزيادة الجلد فقط، بل كان يضيف إلى ذلك أحياناً عقوبات تعزيرية أخرى، مثل حق الرأس والنفى وتحريق حانوت الخمر بحسب ما يرى من المصلحة في الزجر والرجوع عن ذلك، وتبعاً لحال الجاني نفسه، فمدمن الخمر ليس كمن يشربها لأول مرة، ومن يجاهر بشربها أمام الناس؛ ليس كمن شربها في ستر وخفاء، ومن شربها في رمضان ليس كمن شربها في غيره.

يقول ابن القيم: "لما كانت مفسدات الجرائم بعد متفاوتة غير منضبطة في الشدة والضعف والقلة والكثرة -وهي ما بين النظرة والخلوة والمعاقبة- جعلت عقوباتها راجعة إلى اجتهاد الأئمة، وولاية الأمور، بحسب المصلحة في كل زمان ومكان، وبحسب أرباب الجرائم في أنفسهم؛ فمن سوى بين الناس في ذلك وبين الأزمنة والأمكنة والأحوال، لم يفقه حكمة الشرع، واختلفت عليه أقوال الصحابة وسيرة الخلفاء الراشدين وكثير من النصوص، ورأى عمر قد زاد في حد الخمر على أربعين والنبي (ص) إنما جلد أربعين، وعزّر بأمور لم يعزّر بها النبي (ص)، وأنفذ على الناس أشياء عفا عنها النبي (ص)، فيظن ذلك تعارضاً وتناقضاً، وإنما أتى من قصور علمه وفهمه"^(٢).

ويؤكد هذا النهج التشريعي العقابي نفسه في الإسلامي -فضلاً عن تأييد العقل والمنطق لذلك- فنجده يغلظ العقوبة في حالة تكرار الجرم أو التمادي فيه، لأن تكرار الجرم مرة أو مرات أخرى رغم المعاقبة عليه، يدل على استخفاف الجاني بهذا العقاب، وأنه لم يكن كافياً في ردعه وزجره، فافتضى الأمر تغليظه ليحصل المقصود منه.

(١) الاعتصام ٢/٣٣٤.

(٢) إعلام الموقعين ٢/١٢٨.

وحتى لا نستطرد كثيراً فنخرج عن موضوعنا، نستشهد لذلك بما ورد عن النبي (ص) عند تكرار معصية شرب الخمر: فقد أخرج أصحاب السنن أن النبي (ص) قال: "من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد في الثالثة أو الرابعة فاقتلوه"^(١).

فدل الحديث على وجوب قتل شارب الخمر في المرة الرابعة، وهذا تغليظ ما بعد تغليظ، ولا نريد أيضاً الخوض في اختلاف الفقهاء ف يحكم هذه المسألة، وهل نسخ حكم القتل أم هو باق يعمل به، فالجدال فيها واسع^(٢). غير أن الشاهد في المسألة هنا أن عدم الانتهاء عن فعل المعصية يحتم تغليظ العقوبة عليها.

وأخيراً فإن ابن القيم يجري فقه هذا الحديث على ما فعله عمر بمن التغليظ في عقوبة شارب الخمر بجعلها تارة ثمانين جلدة، وتارة بالنف عليها، وأخرى بحلق الرأس. فيقول: "وكانت عقوبة هذه الجنابة غير مقدرة من الشارع، بل ضرب فيها بالأيدي والنعال وأطراف الثياب والجريد، وضرب فيها أربعين، فلما استخف الناس بأمرها وتتابعوا في ارتكابها غلظها الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي أمرنا باتباع سنته، وسنته من سنة رسول الله (ص)؛ فجعلها ثمانين بالسوط، ونفى فيها، وحلق الرأس، وهذا كله من فقه السنة؛ فإن النبي (ص) أمر بقتل الشارب في المرة الرابعة، ولم ينسخ ذلك، ولم يجعله حداً لا بد منه؛ فهو عقوبة ترجع إلى اجتهاد الإمام في المصلحة، فزيادة أربعين والنفى والحلق أسهل من القتل"^(٣).

(١) أخرجه: أحمد في المسند ٩٣/٤، ٩٥، ٩٦، وأبو داود في السنن ١٦٤/٤، ١٦٥، والترمذي في السنن ٤٨/٤، وابن ماجه في السنن ٨٥٩/٢، والنسائي في السنن ٣١٣/٨، ٣١٤، والدارمي في السنن ١٧٥/٢، والحاكم في المستدرک ٣٧١/٤ وقال: "صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه"، وقال ابن حجر في فتح الباري ٧٣/١٢: "حديث مخرج في السنن من عدة طرق أسانيداً قوية".

(٢) أنظر: ابن حزم: المحلى ٣٦٧/١٢ وما بعدها، وبيان تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٣٨-١٣٩، وابن حجر: فتح الباري ٧٣/١٢، شرح النووي على صحيح مسلم ٢١٧/١١.

(٣) إعلام الموقعين ١١٦/٢.

المبحث الرابع

سياسة عمر في العقوبات التعزيرية

اشتهر عن عمر رضي الله عنه الكثير من العقوبات التعزيرية، والتي ارتأينا أن نعرض لها في مبحث مستقل، فنبين تنوعها ومدى مشروعيتها بعضها، فنقول أولاً: أن العقوبة التعزيرية هي عقوبة ترك أمر تحديدها نوعاً ووصفاً وقدرًا وكيفية لولي الأمر أو من ينوب عنه، فيرتب العقوبة المناسبة بحسب كل جناية في كل زمان ومكان، وبحسب أرباب الجرائم في أنفسهم، وما يليق بهم من النكال^(١).

وتكون هذه العقوبة على الجرائم أو المعاصي التي لم يرد فيها عن الشارع حد مقدر، ولا كفارة، "كالذي يقبل الصبي أو المرأة الأجنبية، أو يبائر بلا جماع، أو يأكل ما لا يحل كالدم والميتة، أو يقذف الناس بغير الزنا، أو يسرق من غير حرز، أو شيئاً يسيراً -دون النصاب-، أو يخون أمانته، كولاية أموال بيت المال أو الوقف، ومال اليتيم ونحو ذلك، إذا خانوا فيها، وكالوكلاء والشركاء، إذا خانوا، أو يغش في معاملته، كالذين يغشون في الأطعمة والثياب ونحو ذلك، أو يطفف المكيال والميزان، أو يشهد بالزور، أو يلغن شهادة الزور، أو يرتشي في حكمه، أو يحكم بغير ما أنزل الله، أو يعتدي على رعيته، أو يتعزى بعزاء الجاهلية -أي يدعو بدعوته وعصيته-، أو يلبي داعي الجاهلية، إلى غير ذلك من أنواع المحرمات"^(٢).

كما تمتاز هذه العقوبة عن غيرها من أنواع العقوبات الأخرى؛ بأن لولي الأمر حق العفو فيها أو الإسقاط، إذا رأى تحقق المصلحة في ذلك^(٣).

وليس لأقل التعزير حد، بل هو بكل ما فيه إيلاء الإنسان من قول أو فعل، أو ترك قول أو ترك فعل، فقد يُعزَّر الرجل بوعظه وتوبيخه والإغلاظ له، وقد يعزر بهجره وترك السلام عليه حتى يتوب، إذا كان ذلك هو المصلحة، كما هجر النبي (ص) وأصحابه "الثلاثة الذين خلفوا"^(٤).

(١) أنظر: ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٥١، وابن القيم: إعلام الموقعين ١١٥/٢، حاشية ابن عابدين ٦٠/٤، ٦٢، ابن حجر: فتح الباري ١٢/١٧٨، الشريبي: مغني المحتاج ٤/١٩٢.

(٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٥١، وأنظر: الشريبي: مغني المحتاج ٤/١٩١، البهوتي: كشف القناع ١٢١/٦.

(٣) أنظر: حاشية ابن عابدين ٦٠/٤، الشريبي: مغني المحتاج ٤/١٩٣، البهوتي: كشف القناع ١٢٤/٦.

(٤) وهم: كعب بن مالك ومرارة بن الربيع وهلال بن أمية -تخلفوا عن رسول الله (ص) في غزوة تبوك فأمر باعتزالهم، وقد صفح عنهم بعد نزول القرآن في قبول توبتهم. وقصتهم معروفة في كتب التفاسير والسير.

أما أعلاه فقد اختلف فيه الفقهاء، وقد جوز بعضهم أن يبلغ به القتل، مثل الجاسوس المسلم الذي يتجسس للعدو على المسلمين، والساحر، والداعي إلى البدعة، والمفسد الذي لا ينقطع شره إلا بقتله^(١).

وفيما يلي سنعرض لأبرز أنواع العقوبات التعزيرية الواردة عن الفاروق عمر في هذا المجال:

١- الضرب: وقد اختلف مقداره وكيفيته باختلاف نوع الجريمة وظروفها وخطورتها؛ فقد ضرب الذي زور نقش خاتمه وأخذ به شيئاً من بيت المال؛ ثلاثمائة جلدة في ثلاثة أيام، كل يوم مائة^(٢). وضرب رجلاً وجد مع امرأة بعد العتمة في ريبة دون المائة جلدة^(٣). وضرب رجلاً كان له حق على أم سلمة أم المؤمنين، فأرسل إليها محرراً مشدداً عليها في المطالبة، فعلم عمر بذلك فجلده ثلاثين جلدة^(٤). وضرب صبيغاً ضرباً مبرحاً حين تتابع في السؤال عن متشابه القرآن^(٥).

وفي الحالة الأولى نرى أن التخليط من عمر في العقاب كان يتناسب مع خطورة الجريمة، فقد تجرأ صاحبها على تزوير ختم الدولة واختلاس شيء به من الأموال العامة، دون خوف من الله تعالى في ذلك، أو حرمة لسلطانه في الأرض، ولو ترك هذا أو كان عقابه خفيفاً لتمادى هو وغيره من الناس في الإقدام على مثل ذلك، فافتضت سياسة عمر العقابية أن تلقنه دراساً قاسياً حتى يعتبر، ويكون أيضاً عبرة لمن بعده^(٦).

وما يستحق الوقوف عنده في هذه الحادثة، ما جاء في بعض رواياتها، من أن عمر رضي الله عنه قد ضربه في بداية الأمر مائة جلدة فقط وحبسه، فكلم فيه؛ فضربه مائة أخرى، فلم فيه ثانية، فضربه مائة ثالثة ونفاه^(٧). وكأن عمر رضي الله عنه قد أغضبه أن يُتشفع لمثله، فأراد أن

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٥٢-١٥٥، البهوتي: كشف القناع ١٢٤/٦.

(٢) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٤٨، ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٥٣، ابن حجر: الإصابة ٥٢٨/٣، ابن فرحون: تبصرة الحكام ٢١٢/٢.

(٣) ابن حزم: المحلى ٤٢٣/١٢، ابن فرحون: تبصرة الحكام ١٣٥/٢.

(٤) ابن حزم: المحلى ٤٢٣/١٢.

(٥) سبق تخريجه: ص.

(٦) أنظر: القرشي: أوليات الفاروق السياسية، ص ٤٥٤-٤٥٥.

(٧) ابن قدامة: المغني ٣٤٨/١٠، وابن حجر: الإصابة ٥٢٨/٣.

يفهم المتشفعين وغيرهم أن لا تهاون في عقاب المسيء كائناً من كان، فيغلق الباب بهذه السياسة على كل من تسول له نفسه النجاة من العقوبة لجأه أو قوة نفوذه أو شرف مكانته.

أما في الحالة الثانية وهو الرجل الذي وجد مع أجنبية في ظلمة الليل، فجلده دون المائة، فإن الأمر يقتضي الشدة والحزم لمنع هذه المفسدة، لذا عاقبه عقاباً موجعاً، ولكنه لم يبلغ به حد جنسه، فإنه لو زنى وهو غير محصن لجلده مائة.

أما في الحالة الثالثة فإن الرجل لم يخطئ كونه طالب بحقه، ولكنه قد أساء الأدب حيث شدد في المطالبة ولا يتناسب ذلك ومقام أم المؤمنين، فأراد عمر أن يعلم الناس التأدب مع أمهات المؤمنين وحسن التقاضي والمطالبة بالحقوق^(١).

أما قصة صبيغ فإن عمر قد أمر بضربه لتتابعه في السؤال عن التشابه وانشغاله بما لا ينفعه، وقد أمر بضربه دون أن يحدد مقداراً لذلك أو كيفية، هل هو بالسوط أو الأيدي أو غيرهما.

فدل كل ذلك على أنه رضي الله عنه كان يرتب على كل جرم ما يناسبه من العقاب، بحسب خطورته وأثره، وبما يتلاءم مع حال الجاني ويردعه.

ولا ننسى هنا أن نشير إلى أن عمر رضي الله عنه كان كثيراً ما يؤدب بالدرية^(٢)، وقد اشتهر عنه ذلك في غير موطن، وخاصة في جولاته على الأسواق والمرافق العامة، فيضرب بها من أخل بالنظام أو خرق الآداب العامة، وهذه العقوبة التعزيرية - كما يظهر - كان يلجأ إليها في معالجة المواقف المستعجلة والمخالفات البسيطة.

٢- الحبس: وهو كما يعرفه ابن فرحون: "تعويق الشخص ومنعه من التصرف نفسه حيث شاء"^(٣). وقد مر معنا سابقاً كيف أن عمر رضي الله عنه قد اشترى دار صفوان بن أمية، وجعلها سجناً يحبس فيه، مما يدل على اشتهار هذه العقوبة في زمنه رضي الله عنه.

(١) القرشي: أوليات الفاروق السياسية، ص ٤٥٤.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٢٨٢/٣، تاريخ الطبري ٢٠٩/٤، ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٧٥، السيوطي:

تاريخ الخلفاء، ص ١٢٨.

(٣) تبصرة الحكام ٢٢٥/٢.

وقد حبس عمر شاهد الزور، والرجل الذي زور خاتمه بعد أن ضربه -كما رأينا-، والحطيئة، وهو شاعر كان يتكسب من هجاء الناس، مما أدى إلى خلق عداوات بين بعض المسلمين، فقام عمر رضي الله عنه بحبسه ليكف عن ذلك^(١).

٣- التغريب (النفى): ويقصد به إبعاد الشخص عن وطنه وأهله، وقد ثبتت مشروعية هذه العقوبة بنص السنة، فقد أخرج البخاري: "أن رسول الله (ص) قضى فيمن زنى ولم يحسن بنفي عام وبإقامة الحد عليه"^(٢).

وق روي عن عمر رضي الله عنه ممارسته لهذه العقوبة في أكثر من معصية، فقد نفى في شرب الخمر^(٣)، ونفى صبيغ بن عسيل للسبب الذي ذكرنا، ونفى الرجل الذي زور ختم الدولة، كما جاء في بعض الروايات.

كما نفى رضي الله عنه نصر بن حجاج وأبا ذئب من المدينة وسيرهما إلى البصرة، لافتتان النساء بهما لشدة حسنهما، هذا إذا اعتبرنا أن ذلك كان من باب العقوبة لهما، لاحتمال ما كان يقع منهما من أعمال تدعوا إلى الافتتان، وترغيب النساء بهما، كميلهما إلى التطرف في القول أو في الحركة أو في اللباس أو نحو ذلك^(٤). وسيأتي الحديث عن هذه المسألة بشيء من التفصيل في الفصل السادس من هذا الباب بإذن الله تعالى.

ونشير هنا إلى أنه ورد عن عمر رضي الله عنه ما يفيد رجوعه عن هذه العقوبة، بسبب ما ظهر له من نتائجها أو آثارها السلبية، خاصة على ضعاف النفوس. فقد أخرج النسائي: "أن عمر رضي الله عنه غرب ربيعة بين أمية بن خلف في الخمر إلى خبير، فلحق بهرقل فتتصر، فقال عمر: لا أغرب بعده مسلماً"^(٥).

وهذا إن ثبت فإنه يدل على أن عمر رضي الله عنه كان ينظر في مآلات الأمور، ويراعي ما قد تسفر عنه نتائجها من أضرار أو مفاصد عند التطبيق بحسب الظروف والأحوال.

(١) أنظر: تفسير القرطبي ١٢/١٧٣-١٧٤.

(٢) صحيح البخاري ١٢/١٥٦-١٥٧.

(٣) أنظر: ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٤٠، وابن القيم: إعلام الموقعين ٢/١١٥.

(٤) أنظر: عبد العزيز عامر: التعزير في الشريعة الإسلامية، ص ٣٨٦.

(٥) مصنف عبد الرزاق ٩/١٤٢، ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨٢، سنن النسائي ٨/٣١٩، الجصاص: أحكام

القرآن ٣/٢٦٥، وانظر: ابن حزم: المحلى ١٢/٣٦٦.

٤- الهجر والمقاطعة: بأن يأمر ولي الأمر الناس بهجر المعزر ومقاطعته، فلا يكلمونه ولا يجالسونه ولا يتعاملون معه ببيع أو شراء أو نحوه، كما فعل عمر رضي الله عنه مع صبيغ بن عسيل؛ حيث كتب إلى أبي موسى الأشعري أن لا يجالسه أحد من المسلمين، فكان يأتي الجمع فيتفرقون عنه ولو كانوا مائة^(١).

ولا شك أن هذه العقوبة لها الأثر النفسي الكبير على المعزر، ولذلك وصف الله تعالى حال الثلاثة الذين خلفوا عن الجهاد في غزوة تبوك؛ وكان رسول الله (ص) قد أمر الناس بمقاطعتهم واعتزالهم، فقال جل شأنه: (حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم، وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه)^(٢). وهو مشهد فني بديع يصور مدى الضيق والكرب النفسي الذي ألمَّ بهؤلاء الصحابة المخلفين، حتى أن الأرض بحبها قد ضاقت بهم ولم تعد تسعهم.

٥- التشهير: وله صور عديدة، منها ما فعله عمر رضي الله عنه بشاهد الزور، حيث سود وجهه وأركبه على الدابة مقلوباً وطاف به أمام الناس قبل أن يأمر بحبسه^(٣). ومنها حلق شعر الرأس كما فعل مع شارب الخمر^(٤)، وهذا نوع من العقوبات التعزيرية فيه تشهير بصاحب المعصية، وفضح أمره أمام الناس، بالإضافة إلى الإهانة والتوبيخ له على سوء فعلته.

٦- التهديد والوعيد: ويقصد به تخويف صاحب المعصية بالعقوبة التي ستقع عليه، إذا تتابع في معصيته. وغالباً ما يتبع هذا الأسلوب مع الشخص الذي يغلب على الظن ارتداعه بمجرد ذلك. فقد روي أن رجلاً هجا قوماً فجاء رجل منهم فاستأدى عليه عمر، فقال عمر: "لكم لسانه - والمعنى لكم أن تقطعوا لسانه الذي يهجوكم به-". ثم دعا الرجل فقال: إياكم أن تعرضوا له بالذي قلت، فإني إنما قلت ذلك عند الناس كي لا يعود^(٥).

٧- العزل من الوظيفة: كما فعل رضي الله عنه مع غير واحد من ولاته وعماله، لما ظهر له من التقصير في واجباته، أو التهاون في شؤون الرعية -وقد مرّ معنا ذلك سابقاً في سياسته مع الولاة-.

(١) مصنف عبد الرزاق ٣٥٣/١٠، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٩٥.

(٢) التوبة: ١١٨.

(٣) الجصاص: أحكام القرى، ٢٤٢/٣، سنن البيهقي ١٤٢/١٠، ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٥٢.

(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين ١١٥/٢.

(٥) مصنف عبد الرزاق ١٠/١٨٨.

يقول ابن تيمية: "وقد يعزر بعزله عن ولايته كما كان النبي (ص) وأصحابه يعزرون بذلك .. وقطع خبره نوع تعزير له، وكذلك الأمير إذا فعل ما يستعظم، فعزله من الإمارة تعزير له" (١).

٨- إحراق مكان المعصية أو أدواتها: كما فعل عمر رضي الله عنه بحانوت رويشد النقي الذي كان يبيع فيه الخمر. وقال له: "أنت فويسق لا رويشد" (٢).

وكذلك حرق باب قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب فيه عن الناس (٣)، باعتبار عمر رضي الله عنه ذلك تقصيراً من سعد في واجبات الولاية، إذ ينبغي على الوالي أن يكون قريباً من رعيته يسمع شكوى المتظلم منهم، لا أن يحتجب عنهم في قصره .. ولذلك كان يشترط على ولاته -كما رأينا- أن لا يتخذ أحدهم حاجباً، حتى لا يحجبه عن الناس.

٩- التعزير بالمال: تأخذ العقوبة التعزيرية بالمال صوراً وأشكالاً متعددة، منها مصادرة المال أو جزء منه لصالح بيت المال، أو لحساب الشخص المتضرر من الجرم، أو إتلاف هذا المال وإهداره، أو حرمان الشخص المعزر من سهمه أو نصيبه منه. وتعدّ العقوبات المالية هي الأوسع انتشاراً في زماننا الحاضر، وذلك لسهولة تطبيقها ويسر تكاليفها على الدولة.

هذا وقد وقع خلاف واسع بين الفقهاء في جواز هذا النوع من العقوبات، بين مؤيد له ومعارض، أو جواز بعض صور ذلك دون الصور الأخرى، وما يستند إليه كل فريق من أدلة، فيمكن الرجوع إليه في مواطنه (٤). غير أن الذي يعنينا هنا ذكر ما ورد عن عمر من بعض صور ذلك، فقد ثبت عنه رضي الله عنه مصادرة شطر أموال بعض ولاته لصالح بيت المال - كما بينا سابقاً-، كما غرم حاطب بن أبي بلتعة ضعف ثمن الناقة التي سرقها غلماناه (٥)، بسبب

(١) السياسة الشرعية، ص ١٥٢.

(٢) أبو عبيد: الأموال، ص، مصنف عبد الرزاق ٦/٦٦، ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨٢، ابن فرحون: تبصرة الحكام ٢/٢١٣.

(٣) سبق تخريجه: ص.

(٤) أنظر: عبد العزيز عامر: التعزير في الشريعة الإسلامية، ص ٣٩٦ وما بعدها، ماجد أبو ربيعة: حكم التعزير بأخذ المال.

(٥) سبق تخريجه: ص.

تجويبه لهم واضطرارهم إلى ذلك. كما قام رضي الله عنه بإهدار اللبن الذي شابهه بأئعه بالماء عقوبة له^(١).

أما مشاطرته أموال ولاته فقد يرى بعضهم أن هذا فيه مخالفة للقواعد الشرعية وتسلسل على أموال هؤلاء الولاة، حيث نهى الشارع عن قرب مال امرئ إلا بحقه، فكيف إذا علمنا أن عمر فعل ذلك مع بعض ولاته من الصحابة الذين لا يتهمون في دينهم وأمانتهم من أمثال أبي هريرة وسعد بن أبي وقاص وعمر بن العاص وغيرهم^(٢).

ويجيب الإمام الغزالي على ذلك -فيما ينقله عنه الشاطبي- فيقول: "إن عمر لم يبتدع العقاب بأخذ المال على خلاف المؤلف من الشرع، وإنما ذلك لعلم عمر باختلاط ماله -أي الوالي- بالمال المستفاد من الولاية، وإحاطته بتوسعته، فلعله ضمن المال، فرأى شطر ماله من فوائد الولاية، فيكون استرجاعاً للحق لا عقوبة في المال، لأن هذا من الغريب الذي لا يلائم قواعد الشرع"^(٣).

ومعنى هذا أن عمر رضي الله عنه لم يفعل ذلك لاثامه هؤلاء الصحابة من ولاته الخيانة أو السرقة، وإنما بسبب تقصيرهم وتهاونهم في كسب هذه الأموال واستغلالهم لمنصب الولاية، وهذا نابع من نظرة الإسلام إلى الوظيفة وأنها تكليف ومسؤولية لا تشرية، وأنه لا ينبغي لمن يتولى مصلحة من مصالح المسلمين أن يستغل مركزه وجاهه وسلطانه لكسب مزيد من المال، أو لجلب الهدايا التي ما كانت لتجلب لولا المركز والسلطان، ولما كانت مثل هذه الأموال مشوبة فينبغي أن ترد إلى أصلها، وأصلها هو بيت مال المسلمين^(٤).

يقول صاحب كتاب "نقد النثر": "حكم عمر في القوم الذين قاسمهم أموالهم استناداً على الاحتياط، ولو تبين خيانتهم أموال المسلمين لما وسعه أن يأخذ بعض ذلك ويدع عليهم بعضه، لكنه لما ظهر له منهم ما يوجب التهمة ولم يقو في نفسه قوة اليقين؛ قاسمهم"^(٥).

ثم إن عمر رضي الله عنه لم يظلم هؤلاء الولاة، لأنه أعلمهم بسياسة هذه منذ إبرامه لعقد الولاية معهم، حيث كان يحصي ما لديهم من أموال قبل تقليدهم منصب الولاية، ليفهمهم بذلك أن

(١) ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ٢٠٨، الشاطبي: الاعتصام ٢/٣٣٨، ابن فرحون: تبصرة الحكام ٢/٢١٣.

(٢) أنظر: ابن سعد: الطبقات ٣/٢٨٢.

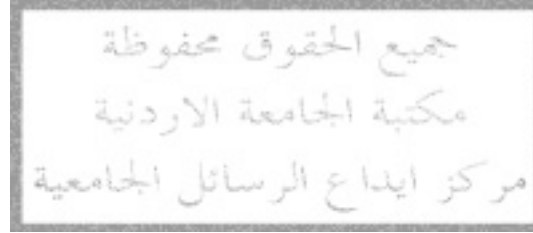
(٣) الشاطبي: الاعتصام ٢/٣٣٧.

(٤) أنظر: أبو ربيعة: التعزير بأخذ المال، ص ٣٥.

(٥) قدامة بن جعفر: نقد النثر، ص ٣١.

الزيادة المستفادة في هذه الأموال بعد هذا المنصب ستصادر عليهم، فاستحق بعضهم هذه المصادرة لمخالفته شرط الولاية وموائيقها.

وقد اختار عمر المشاطرة لأنه يتعذر إلى حد كبير الفصل الدقيق بين الأموال التي جمعها الوالي عن طريق ادخار جزء من عطائه المشروع، والأموال التي جمعها



المبحث الرابع

سياسة عمر في العقوبات التعزيرية

اشتهر عن عمر رضي الله عنه الكثير من العقوبات التعزيرية، والتي ارتأينا أن نعرض لها في مبحث مستقل، فنبين تنوعها ومدى مشروعيتها بعضها، فنقول أولاً: أن العقوبة التعزيرية هي عقوبة ترك أمر تحديدها نوعاً ووصفاً وقدرًا وكيفية لولي الأمر أو من ينوب عنه، فيرتب العقوبة المناسبة بحسب كل جناية في كل زمان ومكان، وبحسب أرباب الجرائم في أنفسهم، وما يليق بهم من النكال^(١).

وتكون هذه العقوبة على الجرائم أو المعاصي التي لم يرد فيها عن الشارع حد مقدر، ولا كفارة، كالذي يقبل الصبي أو المرأة الأجنبية، أو يباشر بلا جماع، أو يأكل ما لا يحل كالدم والميتة، أو يقذف الناس بغير الزنا، أو يسرق من غير حرز، أو شيئاً يسيراً دون النصاب-، أو يخون أمانته، كولاة أموال بيت المال أو الوقف، ومال اليتيم ونحو ذلك، إذا خانوا فيها، وكالوكلاء والشركاء، إذا خانوا، أو يغش في معاملته، كالذين يغشون في الأطعمة والثياب ونحو ذلك، أو يطفف المكيال والميزان، أو يشهد بالزور، أو يلحق شهادة الزور، أو يرتشي في حكمه، أو يحكم بغير ما أنزل الله، أو يعتدي على رعيته، أو يتعزى بعزاء الجاهلية -أي يدعو بدعوتها وعصبيتها-، أو يلبي داعي الجاهلية، إلى غير ذلك من أنواع المحرمات^(٢).

كما تمتاز هذه العقوبة عن غيرها من أنواع العقوبات الأخرى؛ بأن لولي الأمر حق العفو فيها أو الإسقاط، إذا رأى تحقق المصلحة في ذلك^(٣).

(١) أنظر: ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٥١، وابن القيم: إعلام الموقعين ١١٥/٢، حاشية ابن عابدين ٦٠/٤،

٦٢، ابن حجر: فتح الباري ١٧٨/١٢، الشربيني: مغني المحتاج ١٩٢/٤.

(٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٥١، وانظر: الشربيني: مغني المحتاج ١٩١/٤، البهوتي: كشف القناع ١٢١/٦.

(٣) أنظر: حاشية ابن عابدين ٦٠/٤، الشربيني: مغني المحتاج ١٩٣/٤، البهوتي: كشف القناع ١٢٤/٦.

وليس لأقل التعزير حد، بل هو بكل ما فيه إيلاام الإنسان من قول أو فعل، أو ترك قول أو ترك فعل، فقد يُعزَّر الرجل بوعظه وتوبيخه والإغلاظ له، وقد يعزر بهجره وترك السلام عليه حتى يتوب، إذا كان ذلك هو المصلحة، كما هجر النبي (ص) وأصحابه "الثلاثة الذين خلفوا"^(١).

أما أعلاه فقد اختلف فيه الفقهاء، وقد جوز بعضهم أن يبلغ به القتل، مثل الجاسوس المسلم الذي يتجسس للعدو على المسلمين، والساحر، والداعي إلى البدعة، والمفسد الذي لا ينقطع شره إلا بقتله^(٢).

وفيما يلي سنعرض لأبرز أنواع العقوبات التعزيرية الواردة عن الفاروق عمر في هذا المجال:

١- الضرب: وقد اختلف مقداره وكيفيته باختلاف نوع الجريمة وظروفها وخطورتها؛ فقد ضرب الذي زور نقش خاتمه وأخذ به شيئاً من بيت المال؛ ثلاثمائة جلدة في ثلاثة أيام، كل يوم مائة^(٣). وضرب رجلاً وجد مع امرأة بعد العتمة في ريبة دون المائة جلدة^(٤). وضرب رجلاً كان له حق على أم سلمة أم المؤمنين، فأرسل إليها محرراً مشدداً عليها في المطالبة، فعلم عمر بذلك فجلده ثلاثين جلدة^(٥). وضرب صبيغاً ضرباً مبرحاً حين تتابع في السؤال عن متشابه القرآن^(٦).

ففي الحالة الأولى نرى أن التخليط من عمر في العقاب كان يتناسب مع خطورة الجريمة، فقد تجرأ صاحبها على تزوير ختم الدولة واختلاس شيء به من الأموال العامة، دون خوف من الله تعالى في ذلك، أو حرمة لسلطانه في الأرض، ولو ترك هذا أو كان عقابه خفيفاً لتمادى هو وغيره

(١) وهم: كعب بن مالك ومرارة بن الربيع وهلال بن أمية -تخلفوا عن رسول الله (ص) في غزوة تبوك فأمر باعتزالهم، وقد صفح عنهم بعد نزول القرآن في قبول توبتهم. وقصتهم معروفة في كتب التفسير والتاريخ.

(٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٥٢-١٥٥، البهوتي: كشف القناع ٦/١٢٤.

(٣) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦٤٨، ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٥٣، ابن حجر: الإصابة ٣/٥٢٨، ابن فرحون: تبصرة الحكام ٢/٢١٢.

(٤) ابن حزم: المحلى ١٢/٤٢٣، ابن فرحون: تبصرة الحكام ٢/١٣٥.

(٥) ابن حزم: المحلى ١٢/٤٢٣.

(٦) سبق تخريجه: ص.

من الناس في الإقدام على مثل ذلك، فاقتضت سياسة عمر العقابية أن تلقنه دراساً قاسياً حتى يعتبر، ويكون أيضاً عبرة لمن بعده^(١).

وما يستحق الوقوف عنده في هذه الحادثة، ما جاء في بعض رواياتها، من أن عمر رضي الله عنه قد ضربه في بداية الأمر مائة جلدة فقط وحبسه، فكلم فيه؛ فضربه مائة أخرى، فلم فيه ثانية، فضربه مائة ثالثة ونفاه^(٢). وكان عمر رضي الله عنه قد أغضبه أن يُتشفع لمثله، فأراد أن يفهم المتشفعين وغيرهم أن لا تهاون في عقاب المسيء كائناً من كان، فيغلق الباب بهذه السياسة على كل من تسول له نفسه النجاة من العقوبة لجأه أو قوة نفوذه أو شرف مكانته.

أما في الحالة الثانية وهو الرجل الذي وجد مع أجنبية في ظلمة الليل، فجلده دون المائة، فإن الأمر يقتضي الشدة والحزم لمنع هذه المفسدة، لذا عاقبه عقاباً موجعاً، ولكنه لم يبلغ به حد جنسه، فإنه لو زنى وهو غير محصن لجلده مائة.

أما في الحالة الثالثة فإن الرجل لم يخطئ كونه طالب بحقه، ولكنه قد أساء الأدب حيث شدد في المطالبة ولا يتناسب ذلك ومقام أم المؤمنين، فأراد عمر أن يعلم الناس التأدب مع أمهات المؤمنين وحسن التقاضي والمطالبة بالحقوق^(٣).

أما قصة صبيغ فإن عمر قد أمر بضربه لتتابعه في السؤال عن التشابه وانشغاله بما لا ينفعه، وقد أمر بضربه دون أن يحدد مقداراً لذلك أو كيفية، هل هو بالسوط أو الأيدي أو غيرهما.

فدل كل ذلك على أنه رضي الله عنه كان يرتب على كل جرم ما يناسبه من العقاب، بحسب خطورته وأثره، وبما يتلاءم مع حال الجاني ويردعه.

ولا ننسى هنا أن نشير إلى أن عمر رضي الله عنه كان كثيراً ما يؤدب بالدرية^(٤)، وقد اشتهر عنه ذلك في غير موطن، وخاصة في جولاته على الأسواق والمرافق العامة، فيضرب بها من أخل

(١) أنظر: القرشي: أوليات الفاروق السياسية، ص ٤٥٤-٤٥٥.

(٢) ابن قدامة: المغني ٣٤٨/١٠، وابن حجر: الإصابة ٥٢٨/٣.

(٣) القرشي: أوليات الفاروق السياسية، ص ٤٥٤.

(٤) ابن سعد: الطبقات ٢٨٢/٣، تاريخ الطبري ٢٠٩/٤، ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٧٥، السيوطي: تاريخ

الخلفاء، ص ١٢٨.

بالنظام أو خرق الآداب العامة، وهذه العقوبة التعزيرية - كما يظهر - كان يلجأ إليها في معالجة المواقف المستعجلة والمخالفات البسيطة.

٢- الحبس: وهو كما يعرفه ابن فرحون: "تعويق الشخص ومنعه من التصرف نفسه حيث شاء"^(١). وقد مر معنا سابقاً كيف أن عمر رضي الله عنه قد اشترى دار صفوان بن أمية، وجعلها سجناً يحبس فيه، مما يدل على اشتهار هذه العقوبة في زمنه رضي الله عنه.

وقد حبس عمر شاهد الزور، والرجل الذي زور خاتمه بعد أن ضربه - كما رأينا - والحطيئة، وهو شاعر كان يتكسب من هجاء الناس، مما أدى إلى خلق عداوات بين بعض المسلمين، فقام عمر رضي الله عنه بحبسه ليكيف عن ذلك^(٢).

٣- التغريب (النفى): ويقصد به إبعاد الشخص عن وطنه وأهله، وقد ثبتت مشروعية هذه العقوبة بنص السنة، فقد أخرج البخاري: "أن رسول الله (ص) قضى فيمن زنى ولم يحصن بنفي عام وبإقامة الحد عليه"^(٣).

وق روي عن عمر رضي الله عنه ممارسته لهذه العقوبة في أكثر من معصية، فقد نفى في شرب الخمر^(٤)، ونفى صبيغ بن عسيل للسبب الذي ذكرنا، ونفى الرجل الذي زور ختم الدولة، كما جاء في بعض الروايات.

كما نفى رضي الله عنه نصر بن حجاج وأبا ذئب من المدينة وسيرهما إلى البصرة، لافتتان النساء بهما لشدة حسنهما، هذا إذا اعتبرنا أن ذلك كان من باب العقوبة لهما، لاحتمال ما كان يقع منهما من أعمال تدعوا إلى الافتتان، وترغيب النساء بهما، كميلهما إلى التطرف في القول أو في الحركة أو في اللباس أو نحو ذلك^(٥). وسيأتي الحديث عن هذه المسألة بشيء من التفصيل في الفصل السادس من هذا الباب - بإذن الله تعالى -.

(١) تبصرة الحكام ٢/٢٢٥.

(٢) أنظر: تفسير القرطبي ١٢/١٧٣-١٧٤.

(٣) صحيح البخاري ١٢/١٥٦-١٥٧.

(٤) أنظر: ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٤٠، وابن القيم: إعلام الموقعين ٢/١١٥.

(٥) أنظر: عبد العزيز عامر: التعزير في الشريعة الإسلامية، ص ٣٨٦.

ونشير هنا إلى أنه ورد عن عمر رضي الله عنه ما يفيد رجوعه عن هذه العقوبة، بسبب ما ظهر له من نتائجها أو آثارها السلبية، خاصة على ضعاف النفوس. فقد أخرج النسائي: "أن عمر رضي الله عنه غرب ربعة بين أمية بن خلف في الخمر إلى خيبر، فلحق بهرقل فتصر، فقال عمر: لا أغرب بعده مسلماً"^(١).

وهذا إن ثبت فإنه يدل على أن عمر رضي الله عنه كان ينظر في مآلات الأمور، ويراعي ما قد تسفر عنه نتائجها من أضرار أو مفاصد عند التطبيق بحسب الظروف والأحوال.

٤- الهجر والمقاطعة: بأن يأمر ولي الأمر الناس بهجر المعزر ومقاطعته، فلا يكلمونه ولا يجالسونه ولا يتعاملون معه ببيع أو شراء أو نحوه، كما فعل عمر رضي الله عنه مع صبيغ بن عسيل؛ حيث كتب إلى أبي موسى الأشعري أن لا يجالسه أحد من المسلمين، فكان يأتي الجمع فيتفرقون عنه ولو كانوا مائة^(٢).

ولا شك أن هذه العقوبة لها الأثر النفسي الكبير على المعزر، ولذلك وصف الله تعالى حال الثلاثة الذين خلفوا عن الجهاد في غزوة تبوك؛ وكان رسول الله (ص) قد أمر الناس بمقاطعتهم واعتزالهم، فقال جل شأنه: (حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم، وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه)^(٣). وهو مشهد فني بديع يصور مدى الضيق والكرب النفسي الذي ألم بهؤلاء الصحابة المخلفين، حتى أن الأرض بحبها قد ضاقت بهم ولم تعد تسعهم.

٥- التشهير: وله صور عديدة، منها ما فعله عمر رضي الله عنه بشاهد الزور، حيث سود وجهه وأركبه على الدابة مقلوباً وطاف به أمام الناس قبل أن يأمر بحبسه^(٤). ومنها حلق شعر

(١) مصنف عبد الرزاق ١٤٢/٩، ابن سعد: الطبقات ٢٨٢/٣، سنن النسائي ٣١٩/٨، الجصاص: أحكام القرآن

٢٦٥/٣، وانظر: ابن حزم: المحلى ٣٦٦/١٢.

(٢) مصنف عبد الرزاق ٣٥٣/١٠، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٩٥.

(٣) التوبة: ١١٨.

(٤) الجصاص: أحكام القرى، ٢٤٢/٣، سنن البيهقي ١٤٢/١٠، ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٥٢.

الرأس كما فعل مع شارب الخمر^(١)، وهذا نوع من العقوبات التعزيرية فيه تشهير بصاحب المعصية، وفضح أمره أمام الناس، بالإضافة إلى الإهانة والتوبيخ له على سوء فعلته.

٦- التهديد والوعيد: ويقصد به تخويف صاحب المعصية بالعقوبة التي ستقع عليه، إذا تتابع في معصيته. وغالباً ما يتبع هذا الأسلوب مع الشخص الذي يغلب على الظن ارتداعه بمجرد ذلك. فقد روي أن رجلاً هجا قوماً فجاء رجل منهم فاستأدى عليه عمر، فقال عمر: "لكم لسانه - والمعنى لكم أن تقطعوا لسانه الذي يهجوكم به-". ثم دعا الرجل فقال: إياكم أن تعرضوا له بالذي قلت، فإنني إنما قلت ذلك عند الناس كي لا يعود^(٢).

٧- العزل من الوظيفة: كما فعل رضي الله عنه مع غير واحد من ولاته وعماله، لما ظهر له من التقصير في واجباته، أو التهاون في شؤون الرعية -وقد مرّ معنا ذلك سابقاً في سياسته مع الولاة-.

يقول ابن تيمية: "وقد يعزر بعزله عن ولايته كما كان النبي (ص) وأصحابه يعزرون بذلك .. وقطع خبزه نوع تعزير له، وكذلك الأمير إذا فعل ما يستعظم، فعزله من الإمارة تعزير له"^(٣).

٨- إحراق مكان المعصية أو أدواتها: كما فعل عمر رضي الله عنه بحانوت رويشد الثقفي الذي كان يبيع فيه الخمر. وقال له: "أنت فويسق لا رويشد"^(٤).

وكذلك حرق باب قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب فيه عن الناس^(٥)، باعتبار عمر رضي الله عنه ذلك تقصيراً من سعد في واجبات الولاية، إذ ينبغي على الوالي أن يكون قريباً من رعيته يسمع شكوى المتظلم منهم، لا أن يحتجب عنهم في قصره .. ولذلك كان يشترط على ولاته -كما رأينا- أن لا يتخذ أحدهم حاجباً، حتى لا يحجبه عن الناس.

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١١٥/٢.

(٢) مصنف عبد الرزاق ١٨٨/١٠.

(٣) السياسة الشرعية، ص ١٥٢.

(٤) أبو عبيد: الأموال، ص، مصنف عبد الرزاق ٦٢/٦، ابن سعد: الطبقات ٢٨٢/٣، ابن فرحون: تبصرة الحكام ٢١٣/٢.

(٥) سبق تخريجه: ص.

٩- التعزير بالمال: تأخذ العقوبة التعزيرية بالمال صوراً وأشكالاً متعددة، منها مصادرة المال أو جزء منه لصالح بيت المال، أو لحساب الشخص المتضرر من الجرم، أو إتلاف هذا المال وإهداره، أو حرمان الشخص المعزّر من سهمه أو نصيبه منه. وتعدّ العقوبات المالية هي الأوسع انتشاراً في زماننا الحاضر، وذلك لسهولة تطبيقها ويسر تكاليفها على الدولة.

هذا وقد وقع خلاف واسع بين الفقهاء في جواز هذا النوع من العقوبات، بين مؤيد له ومعارض، أو جواز بعض صور ذلك دون الصور الأخرى، وما يستند إليه كل فريق من أدلة، فيمكن الرجوع إليه في مواطنه^(١). غير أن الذي يعنينا هنا ذكر ما ورد عن عمر من بعض صور ذلك، فقد ثبت عنه رضي الله عنه مصادرة شطر أموال بعض ولاته لصالح بيت المال - كما بيننا سابقاً-، كما غرم حاطب بن أبي بلتعة ضعف ثمن الناقة التي سرقها غلمانته^(٢)، بسبب تجويعه لهم واضطرارهم إلى ذلك. كما قام رضي الله عنه بإهدار اللين الذي شابهه بئعه بالماء عقوبة له^(٣).

أما مشاطرته أموال ولاته فقد يرى بعضهم أن هذا فيه مخالفة للقواعد الشرعية وتسلط على أموال هؤلاء الولاة، حيث نهى الشارع عن قرب مال امرئ إلا بحقه، فكيف إذا علمنا أن عمر فعل ذلك مع بعض ولاته من الصحابة الذين لا يهتمون في دينهم وأمانتهم من أمثال أبي هريرة وسعد بن أبي وقاص وعمر بن العاص وغيرهم^(٤).

ويجيب الإمام الغزالي على ذلك -فيما ينقله عنه الشاطبي- فيقول: "إن عمر لم يبتدع العقاب بأخذ المال على خلاف المألوف من الشرع، وإنما ذلك لعلم عمر باختلاط ماله -أي الوالي- بالمال المستفاد من الولاية، وإحاطته بتوسعته، فلعنه ضمن المال، فرأى شطر ماله من فوائد الولاية، فيكون استرجاعاً للحق لا عقوبة في المال، لأن هذا من الغريب الذي لا يلائم قواعد الشرع"^(٥).

(١) أنظر: عبد العزيز عامر: التعزير في الشريعة الإسلامية، ص ٣٩٦ وما بعدها، ماجد أبو رخية: حكم التعزير بأخذ المال.

(٢) سبق تخريجه: ص.

(٣) ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ٢٠٨، الشاطبي: الاعتصام ٣٣٨/٢، ابن فرحون: تبصرة الحكام ٢١٣/٢.

(٤) أنظر: ابن سعد: الطبقات ٢٨٢/٣.

(٥) الشاطبي: الاعتصام ٣٣٧/٢.

ومعنى هذا أن عمر رضي الله عنه لم يفعل ذلك لاتهامه هؤلاء الصحابة من ولاته الخيانة أو السرقة، وإنما بسبب تقصيرهم وتهاونهم في كسب هذه الأموال واستغلالهم لمنصب الولاية، وهذا نابع من نظرة الإسلام إلى الوظيفة وأنها تكليف ومسؤولية لا تشريف، وأنه لا ينبغي لمن يتولى مصلحة من مصالح المسلمين أن يستغل مركزه وجاهه وسلطانه لكسب مزيد من المال، أو لجلب الهدايا التي ما كانت لتجلب لولا المركز والسلطان، ولما كانت مثل هذه الأموال مشوبة فينبغي أن ترد إلى أصلها، وأصلها هو بيت مال المسلمين^(١).

يقول صاحب كتاب "نقد النثر": "حكم عمر في القوم الذين قاسمهم أموالهم استناداً على الاحتياط، ولو تبين خيانتهم أموال المسلمين لما وسعه أن يأخذ بعض ذلك ويدع عليهم بعضه، لكنه لما ظهر له منهم ما يوجب التهمة ولم يقو في نفسه قوة اليقين؛ قاسمهم"^(٢).

ثم إن عمر رضي الله عنه لم يظلم هؤلاء الولاة، لأنه أعلمهم بسياسة هذه منذ إبرامه لعقد الولاية معهم، حيث كان يحصي ما لديهم من أموال قبل تقليدهم منصب الولاية، ليفهمهم بذلك أن الزيادة المستفادة في هذه الأموال بعد هذا المنصب ستصادر عليهم، فاستحق بعضهم هذه المصادر لمخالفته شرط الولاية وموائيقها. مركز ايداع الرسائل الجامعية

وقد اختار عمر المشاطرة لأنه يتعذر إلى حد كبير الفصل الدقيق بين الأموال التي جمعها الوالي عن طريق ادخار جزء من عطائه المشروع، والأموال التي جمعها مستغلاً لسلطانه، أو على حساب تهاونه في واجبات الولاية. وإذا زاد ما يصادره عمر لبيت المال عما جمعه الوالي عن طريق المخالفة، فإن مسؤولية ذلك تقع على الوالي نفسه، لإدخاله مثل هذا المال على عطائه المشروع^(٣).

أما تغريم عمر لحاطب بن أبي بلتعة مثلي ثمن الناقة التي سرقها غلماناه، فإن تغريمه المثل الأول كان بناء على ما تقضي به قواعد الشرع، من أن من تسبب في إتلاف شيء فعليه مان مثله

(١) أنظر: أبو رخية: التعزير بأخذ المال، ص ٣٥.

(٢) قدامة بن جعفر: نقد النثر، ص ٣١.

(٣) البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٤٠٩-٤١٠.

أو قيمته، أما المثل الثاني فكان عقوبة له بسبب تعديه على غلمانهم بتجويعهم وحرمانهم واضطرابهم إلى فعل ما فعلوا، ليسكتوا ما ألم بهم من جوع و؟؟؟.

أما إراقتة للبن المغشوش فوجه العقوبة فيه ظاهر، ولكن قد يقال: ألم يكن من الأفضل التصرف في هذا اللبن المشوب بما هو أنفع من إراقتة على الأرض، كالتصدق به على الفقراء فينتفعون به بدلاً من إتلافه؟^(١).

يرى ابن تيمية: أن عمر أتلفه لأنه كان يغني الناس بالعتاء، فكان الفقراء عنده بالمدينة إما قليلين وإما معدومين^(٢).

ويمكن أن يضاف إلى هذا: أن عمر أراد بذلك أن يبيث نوعاً من الحسرة والندم في قلب البائع الغاش، حين يجد بضاعته أمامه مهذرة تتشربها الأرض، فلا هو انتفع بها، ولا غيره، مما قد يكون له نوع من التأثير النفسي المضاعف عليه. وعلى أية حال فقد كانت قيمة اللبن المهذر شيئاً يسيراً، ولم يثبت أن عمر كرر هذا النوع من التعزير^(٣).

١٠ - القتل: يرى بعضهم أن التعزير عند عمر قد يصل إلى القتل، لأن العقوبة حداً كانت أو تعزيراً؛ الهدف منها الردع وازجر، فإذا كانت الجريمة على مستوى من الخطورة، أو كان الجاني لا تقطع شروره إلا بالقتل أو لا يردعه إلا ذلك، جاز قتله^(٤).

واستدوا في ذلك إلى بع ما روي عنه رضي الله عنه من آثار، منها:

- أن مسلماً قتل ذمياً بالشام فكتب فيه إلى عمر، فكتب عمر: "إن كان ذاك منه خلقاً فقدمه واضرب عنقه، وإن كانت هي طيرة طارها فأغرمه أربعة آلاف"^(٥).

(١) أنظر: ابن فرحون: تبصرة الحكام ٢/٢٩٨.

(٢) الحسبة في الإسلام، ص ٤٤.

(٣) البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٤٧٤.

(٤) أنظر: قلعي: موسوعة فقه عمر، ص ١٦٦.

(٥) سنن البيهقي ٣٣/٨، ابن حزم: المحلى ١٠/٢٢٢.

- وكتب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري في مسلم قتل رجلاً من أهل الكتاب: "إن كان لصاً -عاديّاً- أو محارباً فاضرب عنقه، وإن كان لطيرة منه في غضب فأغرمه أربعة آلاف درهم" (١).

غير أن إمعان النظر في مثل هذه الآثار -إن صحت (٢)-، قد لا يفيد بالضرورة أن أمر عمر بقتل القاتل هنا كان من باب التعزير، وإنما الأرجح أن يكون من باب الحد، باعتبار أن جرم القتل من هذا الجاني كان خلقاً ووصفاً ملازماً له، فكان أشبه بالمحارب، ويؤكد هذا قول عمر في الرواية الثانية: "فإن كان لصاً أو محارباً فاضرب عنقه".

ولا يقال هنا: إن أمر عمر بقتل المسلم الذي قتل الذمي من باب القصاص، عند من يرون جواز قتل المسلم بالذمي، لأنه لو كان كذلك لأمر عمر بقتله دون أن يفرق بين كون القتل منه خلقاً أو لكونه طيرة وغضبة غضبها، لأن القصاص في هذه الحالة يكون لحق المقتص له دون اعتبار لصفة الجاني.

ويبقى أقوى ما يستشهد به في هذه المسألة: أن عمر رضي الله عنه كتب لبعض ولاته قبل موته بشهر: "أن اقتلوا كل ساحر وساحرة". وجاء في أغلب الروايات قول الراوي: "فقتلنا ثلاث سواحر" (٣).

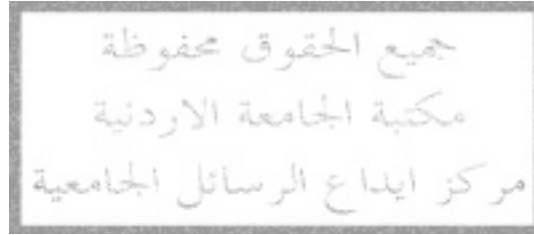
(١) مصنف عبد الرزاق ٤٢٠/٩، سنن البيهقي ٣٣/٨.

(٢) حيث قال ابن حزم في المحلى ٢٢٢/١٠ عن هذا الأثر: "إنه لا يصح". وينقل الشوكاني في نيل الأوطار ١٥٤/٧ عن الإمام الشافعي قوله في القصاص المروية عن عمر في القتل بالمعاهد: "إنه لا يعمل بحرف منها لأن جميعها منقطعات أو ضعاف أو تجمع الانقطاع والضعف". وذكر ذلك عنه أيضاً البيهقي في سننه ٣٢/٨.

(٣) مصنف عبد الرزاق ٤٧٦/٩-٤٧٨، سنن أبي داود ١٦٨/٣، وأحمد في المسند ١٩٠/١، ١٩١، ابن حزم: المحلى ٤١٠/١٢ وقال عنه "خير صحيح"، الشوكاني: نيل الأوطار ٣٦٢/٧، وقال ابن حجر في فتح الباري ٢٣٦/١٠: "أخرج البخاري أصل الحديث دون قصة قتل السواحر".

ولا يخفى خلاف العلماء في هذه المسألة، به عقوبة من يمارس السحر، وينقل ابن تيمية: أن أكثر العلماء على أنه يقتل، واختلفوا هل يقتل لأجل الكفر أم لأجل الفساد في الأرض، لكن الجمهور منهم يرون قتله حداً^(١).

وإذا أخذنا كل ما تقدم بعين الاعتبار فهل يصح القول: عن العقوبة التعزيرية عند عمر وصلت إلى حد القتل فعلاً؟ الذي نراه في المسألة أن إطلاق القول بذلك يحتاج لشيء من الروية والتثبت، خاصة إذا لم يثبت عنه رضي الله عنه من الروايات الصحيحة ما يفيد القطع في دلالاته على هذا الأمر - والله أعلم -.



(١) أنظر: ابن حزم: المحلى ٤١٠/١٢ وبعدها، ابن حجر: فتح الباري ٢٣٦/١٠، الشوكاني: نيل الأوطار ٣٦٣/٧.

المبحث الخامس

سمات السياسة العقابية عند عمر

ومما تقدم من مباحث في هذا الفصل، بالإضافة لما روي عن عمر رضي الله عنه من وقائع أخرى في هذا المجال؛ يمكننا أن نستخلص أهم السمات التي تتصف بها السياسة العقابية عنده. وهي:

١- إسقاط العقوبة بالشبهات: فعمر رضي الله عنه مع حرصه على تنفيذ حدود الله تعالى كما أمر الله بها أن تقام، إلا أنه كان يتريث في إقامتها حتى تقوم الحجة ويتضح البرهان، فلا يقيمها عند وجود شبهة من الشبهات، مراعيًا بذلك مقاصد الشريعة ومتبصرًا بكل ما حتف بالواقعة من ظروف وملابسات، كما رأينا من أمره في إسقاط حد السرقة في بعض الوقائع. أما إذا انتفت الشبهة وثبت القصد الجرمي فإنه لا يتسامح في إقامتها ولو على أقرب الناس إليه، كما فعل مع ولده عبد الرحمن عندما أصاب شراباً مسكراً، حيث استدعاه إلى المدينة وأقام عليه الحد بنفسه^(١).

غير أن هذا لا يعني أن عمر رضي الله عنه لم يكن يستعيز في الجرائم التي سقطت فيها العقوبة الحدية لعدم اكتمال الشروط الموجبة لإقامتها؛ بعقوبة تعزيرية تتناسب مع مخالفة صاحب الجرم. فقد روي أن عبد الرحمن بن حاطب توفي وأعتق من صلى من رقيقه وصام. وكانت له نوبية^(٢) قد صلت وصامت وهي أعجمية لم تفقه، فلم يرعه إلا حبلاً - وكانت ثيباً - فعلم بذلك عمر، فسألها: أحبلت؟ قالت: نعم، من مرعوش بدرهمين. وإذا بها تستهل به لا تكتمه، فاستشار الصحابة، فقال هل عثمان: أراها تستهل به كأنها لا تعلمه، وليس الحد إلا على من علمه. فأمر بها عمر فجلدت مائة وغربها، لعدم علمها بالحد^(٣).

(١) أنظر القصة كاملة: ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ١٧٩-١٨١.

(٢) مصنف عبد الرزاق ٧/٣٢٣-٣٢٤، سنن البيهقي ٨/٢٣٨، ابن حزم: المحلى ١٢/١٠٢، ٤٢٢-٤٢٣.

(٣) من بلاد النوبة المصرية.

فجَدَّ عمر لها هنا من باب التعزير، لأن الثيب حدّها الرجم وقد درأ عنها للشبهة بالجهالة، ويبدو أنه رضي الله عنه عزرها على تقصيرها في التعرف على أحكام الإسلام.

٢- التناسب أو المساواة بين العقوبة والجريمة في القدر: وهذا من مقتضيات العدل الشامل الذي جاءت به الشريعة، فمن الظلم أن تشدد العقوبة في موضع التخفيف، أو أن يعاقب صاحب الجرم البسيط بالعقوبة نفسها التي يعاقب بها صاحب الجرم الخطير. وكذلك ليس من الحكمة أن تخفف العقوبة في موضع التشديد، لأن هذا يسلبها غايتها والقصد منها، وهو تحقيق الردع والزجر للمجرم وغيره.

ولذلك فإن عمر رضي الله عنه ضرب الذي زور خاتم الدولة وأخذ به شيئاً من بيت المال؛ ثلاثمائة سوطاً نظراً لخطورة جرمه، بينما أمر بضرب من لحن^(١) سوطاً واحداً^(٢). وهو عقاب هين قصد به التنبيه على أمر لا يليق بكتاب الولاة الرسميين الذين يكتبون لكبار الولاة، فيحرصون على تنفيذ واجباتهم بدقة وإتقان. وكذلك كان يتوسط في العقاب على الجرائم المتوسطة، مثل: من أساء الأدب مع أم المؤمنين أم سلمة في المطالبة بحقه، أو من وجد مع امرأة أجنبية في موضع ريبة.

٣- التناسب بين العقوبة والجريمة في النوع: وهذا من صميم العمل بالسياسة الشرعية، بأن تكون العقوبة ملائمة ومناسبة لنوع الجريمة، فتكون أبلغ في الزجر، وفي تعريف المجرم بسوء جرمه.

يقول ابن تيمية: "فإذا أمكن أن تكون العقوبة من جنس المعصية كان ذلك هو الشرع بحسب الإمكان. مثل ما روي عن عمر بن الخطاب في شاهر الزور. أنه أمر بإركابه دابة مقلوباً، وتسويد وجهه، إنه لما قلب الحديث قلب وجهه، ولما سود وجهه بالكذب سود وجهه"^(٣) أي تسويداً حسياً.

وكذلك ناسب أن تكون عقوبة حاطب بن أبي بلتعة مالية، بتغريمه مثلي ثمن الناقة، لأن الجريمة كانت بسبب بخله وشحه وتقديره على أعْبُدِه.

(١) المراد باللحن: الخطأ في الإعراب (أنظر: لسان العرب ١٣/٣٨٠-٣٨١).

(٢) كيع: أخبار القضاة ١/٢٨٦، ابن الجوزي: مناقب عمر، ص ٩٧.

(٣) الحسبة في الإسلام، ص ٤٨، وانظر له: السياسة الشرعية، ص ١٥٢.

أما صبيغ بن عسيل فكانت عقوبته النفي والمقاطعة، وهي عقوبة تتناسب مع جرمه المتعلق بإفساد عقائد الناس، فيمنعه بذلك من الاختلاط بهم والتأثير عليهم، ويقطعه عن البيئة التي يمكن أن تغذي ما تشبث به طبعه.

وأيضاً ناسب أن تكون عقوبة المرأة التي تسرت بعبدها؛ حرمانها من الشيء الذي لأجله عصت الله تعالى، وهو طلب اللذة الجنسية. فقال لها عمر: "لا أحلك لحر بعده أبداً، وأمر العبد أن لا يقربها"^(١).

٤- ملاحظة شخص المجرم: وهذا أمر ينبغي أن لا يغفل عن موقع العقاب، فيرتب لكل جان ما يناسب حاله من العقوبة، ولذلك قد تختلف العقوبة على الجريمة الواحدة تبعاً لاختلاف أشخاص مرتكبيها، فتشدد على الشخص الذي اعتاد الإجرام وأصرّ عليه، وتخفف عن الشخص الذي ارتكب ذلك لزلة أو ضعف، وظهر منه الندم عليه.

وهذا ما راعاه عمر رضي الله عنه في سياسته العقابية، فقد روى أنه: "كان إذا أتى إليه بالرجل القوي المنهمك في الشراب جلده ثمانين، وإذا أتى بالرجل الضعيف الذي كانت منه الزلة جلده أربعين"^(٢). فالجرم هنا واحد غير أن العقوبة اختلفت تبعاً لحال الجاني.

٥- توفر القصد الجنائي: وهو ما لا بد منه لإيقاع العقاب، فإذا ثبت له رضي الله عنه عدم القصد لارتكاب الجريمة أو المعصية، فإنه كان يسقط العقوبة. ومن ذلك الجهل بالحرمة، كأن يتبين له أن الجاني لا يعلم بحرمة ما ارتكبه، فيكون هذا عذراً يمنع من إقامة العقوبة عليه.

كما رأينا في قصة المرأة الأعجمية التي رواها ابن حزم فقد درأ عنها عمر الحد لعدم علمها بحرمة الزنا وأنه يستوجب العقوبة.

(١) أنظر الرواية مفصلة: مصنف عبد الرزاق ١٦٤/٧.

(٢) ابن حجر: فتح الباري ٧١/١٢.

وكذلك روى ابن القيم أن امرأة رفعت إلى عمر رضي الله عنه وقد زنت، فسألها عن ذلك، فقالت: نعم يا أمير المؤمنين، وأعدت ذلك وأيدته. فقال علي رضي الله عنه إنها لتستهل به استهلال من لا يعلم أنه حرام فرداً عنها عمر الحد^(١).

فدلت الروايتان على أن عمر قد أسقط الحد عن المرأة التي زنت وهي جاهلة بحرمة ذلك. وقد تكون الروايتان للواقعة نفسها، إلا أن ابن القيم ذكرها بشكل مختصر، وإن الاختلاف في اسم الصحابي القائل بجهلها بالحرمة ليس بالمشكل الكبير في مثل هذه الروايات، وقد حدث مثل هذا الخلط بين أسماء الصحابة في مواقف أخرى، كما رأينا في زيادة عقوبة شارب الخمر .. وبذلك تكون المرأة واحدة وهي الأعجمية الغريبة عن المجتمع العربي الإسلامي -نشأ ومولداً-، فيكون هذا الظرف قد حال بنيتها وبين التعرف الكامل على تعاليم الإسلام ومفاهيمه^(٢).

أما تعزير عمر لها بالجلد والتغريب -مع أنها ثيب- كما جاء في رواية ابن حزم: "فيبدو أن عمر قد رأى ما يثير الشك في جهلها بالحرمة وهي مقيمة بين المسلمين تصلي وتصوم -كما جاء في الرواية-، أو رأى أنها مقصرة في التعرف على هذا الحكم، ومن ثم رأى أنه يجب أن تعزر على تقصيرها في طلب المعرفة، حتى لا يفتح الباب أمام بعض من يدعي الجهل"^(٣).

ويقو السرخسي معلقاً على نحو هذه الروايات: "فجعل عمر ظن الحل في ذلك الوقت شبهة، لعدم اشتهار الأحكام"^(٤). وفي هذا إشارة إلى أنه لا تسمع دعوى الجهل بالحرمة في مجتمع لا يتصور فيه أني جهل أحد بما اشتهر من الأحكام، لأنها لا تقوم شبهة في هذه الحال، للتيقن من أها، دعوى كاذبة أصلاً.

ومن الأعدار التي تدل على انتفاء القصد الجرمي أيضاً: الإكراه الذي يسلب الإرادة، سواء كان ذلك باستعمال القوة، أو باستغلال ظرف المكره، وحاجته إلى ما يحفظ به حياته.

(١) الطرق الحكيمة، ص ٤٣.

(٢) أنظر: البلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص ٢٦١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٢.

(٤) المبسوط ٥٤/٩.

ومن النوع الأول: ما روي من أن امرأة ضخمة كانت تبكي على حمار، وقد كاد الناس أن يقتلوا من الزحمة عليها، وهم يقولون لها: زنيت... زنيت، فلما بلغها عمر قال: "ما شأنك؟ إن المرأة ربما استكرهت. فقالت: كنت امرأة ثقيل الرأس، وكان الله يرزقني من صلاة الليل، فصليت ليلة ثم نمت، فوالله ما أيقظني إلا رجل قد ركبني، ثم نظرت إليه مقعياً ما أدري من هو من خلق اله. فقال عمر: لو قتلت هذه خشيت على الأخشيين -جبل مكة ومنى- النار. ثم كتب إلى أمراء الأمصار: ألا تقتل نفس دونه" (١).

والضمير هنا عائد على شخص عمر (٢)، والمعنى: أنه نهى رضي الله عنه امرأة في الأمصار أن ينفذوا عقوبة القتل فميين وجبت عليه قبل الرجوع إلى عمر، ليتأكد من استحقاقه القتل وانتفاء كافة الشبهات والأعذار المسقطه لهذه العقوبة لخطورتها. وهذه سياسة حكيمة منه رضي الله عنه في الاحتياط الشديد لقتل النفس الإنسانية، فلا تزهق الأرواح البريئة. وهذا بمثابة ما تشترطه دساتير الدول في زماننا الحاضر، من مصادقة الحاكم أو أعلى سلطة في الدولة على أحكام العقوبات الخطيرة.

كما روى البخاري أن عبداً أكره أمة على الزنا، فجلده عمر الحد ونفاه، ولم يجلد الجارية من أجل أنه استكرهها (٣).

ومن النوع الثاني -وهو الإكراه-: ما رواه ابن القيم: من أن امرأة زنت فأتى بها إلى عمر، فقال لها: ما حملك على الزنا. فقالت: كان لي خليط وفي إبله ماء ولبن، ولم يكن في إبلي ما ولا لبن. فظمئت فاستنقيت، فأبى أن يسقيني حتى أعطيه نفسي، فأبيت عليه ثلاثاً، فلما ظمئت وظننت أن

(١) أبو يوسف: الخراج، ص ١٥٣، الجصاص: أحكام القرآن ٣/٢٦٤، سنن البيهقي ٨/٢٣٦.

(٢) يرى البلتاجي (منهج عمر في التشريع، ص ٢٥٦، ٢٥٨) أن الضمير هنا عائد على (الإكراه)، والمعنى: أن لا تقتل نفس دون الإكراه، وهذا بعيد ولا يتسق مع الكلام، إذ أنه من المعلوم بداهة من أحكام الشرع أن المكره لا يؤخذ على ذنبه أو تقصيره في حق الله تعالى، ولا حاجة إلى أن يكتب عمر بذلك إلى أمرائه في الأمصار، وإلا لخلا فعله هذا عن أي فائدة تذكر.

(٣) صحيح البخاري ١٢/٣٢١.

نفسى ستخرج أعطيته الذي أراد، فسقاني. فشاور عمر الناس في رجمها، فقال علي رضي الله عنه: هذه مضطرة (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه)، فخلّى عمر سبيلها^(١).

ومن هذه الوقائع نرى أن عمر رضي الله عنه قد أسقط العقوبة عن المكره الذي لا يقدم على المعصية باختياره، فليس عنده جنوح نحو المعصية، ولكن شيئاً آخر لا طاقة له به دفعه إليها، فلم يستحق العقوبة. وهو رضي الله عنه بذلك يصدر عن تعاليم الشرع الحنيف، الذي يرفع الإثم والعقاب عن المكره والمضطر، الذي يقدم على الجرم أو المعصية دون قصد الاعتداء منه.

٦- التبصر في مآل العقوبة: ويقصد به النظر فيما يمكن أن تسفر عنه العقوبة -نتيجة ظروف معينة- من نتائج وآثار سلبية، تكون المفسدة فيها أعظم من ترك العقوبة أو تأجيلها أو تبديلها. وهذا ما تقضي به قواعد الشرع من وجوب النظر في مآلات الأمور^(٢)، ودفع الضرر الأشد بالضرر الأخف^(٣).

وقد رأينا ذلك في سياسة عمر، عندما عاقب ربيعة بن أمية في شرب الخمر، فنفاه إلى خيبر، فلحق الأخير بهرقل وتنصر، فقال رضي الله عنه: "لا أغرب بعده مسلماً". لأن مفسدة الارتداد عن الدين أكبر من ترك العقوبة على المعصية، أو استبدالها بعقوبة أخرى لا تتيح السبيل إلى هذا المحذور.

ومن هذا القبيل ما روي عنه رضي الله عنه: أنه كتب إلى أمراء الجيوش والسرايا: أن لا يجلدوا أحداً من المسلمين حتى يطلعوا درب قافلين، خشية أن تحمل المحدود الحمية أن يلحق بالمشركين^(٤).

وسياتي الحديث عن ذلك فيما يلي من فصول هذه الدراسة -إن شاء الله-.

(١) مصنف عبد الرزاق ٣٢٧/٧، ابن القيم: الطرق الحكيمة، ص ٤١، وسنن البيهقي ٢٣٦/٨ بنحوها، وانظر: السرخسي: المبسوط ٥٨/٩.

(٢) يقول الإمام الشاطبي مقررًا هذا الأصل: "النظر في مآلات الأفعال؛ معتبر مقصود شرعاً، سواء أكانت الأفعال موافقة مشروعته: أم مخالفة غير مشروعته". الموافقات ١٩٥/٤.

(٣) أنظر في ذلك المواد ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١ من مجلة الأحكام العدلية، والزرقا: المدخل الفقهي العام ٩٨٣/٢-٩٨٥.

(٤) أبو يوسف: الخراج، ص ١٨٧، مصنف عبد الرزاق ١٣٤/٥-١٣٥.

٧- عدم التهاون في الجرائم الخطيرة المتعلقة بالنفس الإنسانية أو الأعراض:

فالشارع قد حرم الاعتداء عليهما وشدد العقوبة في ذلك، حتى أنه أوجب حد القذف على مجرد المساس بالأعراض ولو معنوياً بالكلام. وعمر رضي الله عنه قد فهم هذا المقصد الشرعي جيداً، ولذلك لم يتهاون في قتل من اعتدى على النفس الإنسانية؛ ولو اشترك في ذلك أهل صنعاء جميعاً.

وكذلك أهدر دم المعتدي على الأعراض، ولم يجعل لأهله الحق حتى في المطالبة بديته^(١).

ويؤكد مدى تشدد عمر رضي الله عنه في الحفاظ على هذا المقصد؛ أنه أقام حد القذف بمجرد التعريض بذلك دون التصريح به. فقد روى البيهقي في سننه: "إن رجلين استبا في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال أحدهما للآخر: "ما أبي بزان ولا أُمي بزانية". فاستشار في ذلك عمر، فقال قائل: مدح أباه وأمه، وقال آخرون: كان لأبيه وأمه مكان غير هذا، نرى أن تجلده الحد. فجلده عمر الحد ثمانين"^(٢).

وروى ابن عمر أن عمر رضي الله عنه كان يضرب في التعريض الحد^(٣).

فعمر رضي الله عنه قد جلد الحد بالتعريض لأن قرينة الحال كانت واضحة أن الرجل يعرض بصاحبه، فهو ما قال ذلك إلا بعد سبّ ومخاصمة. وهذه سياسة حكيمة منه رضي الله عنه أراد بها حفظ أعراض الأبرياء وتأديب السفهاء، ومنعهم من الالتفاف على مقاصد الشريعة.

٨- معاقبة المتسبب بالجرم: وهو الشخص الذي لم يباشر الجرم أو المعصية بنفسه، وإنما تسبب في دفع غيره إلى مباشرتها.

(١) أنظر الشواهد على ذلك في الفصل الأول ن هذا الباب ص.

(٢) مالك: الموطأ ٨٢٩/٢-٨٣٠، وسنن البيهقي ٢٢/٨، وابن حزم: المحلى ٢٣٨/١٢ "ولم يطعن في صحته مع أن مذهبه يخالف ذلك"، وانظر: الجصاص: أحكام القرآن ٢٦٨/٣.

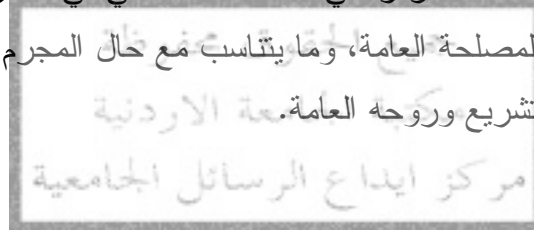
(٣) سنن البيهقي ٢٥٢/٨، وابن حزم: المحلى ٢٣٨/١٢.

ومن هذا القبيل ما فعله رضي الله عنه مع حاطب بن أبي بلتعة، عندما غرمه مثلي ثمن ناقة المزني التي سرقها غلماناه، عقوبة له، لأنه هو المتسبب في دفعهم إلى ذلك، بتجويعه لهم، وشدة ما كان يطالبهم به من الأعمال.

وكذلك العبد الذي أكره الأمة على الزنا، فعاقبه عمر بالجلد والنفي، لأنه هو المتسبب في ذلك.

٩- جواز اجتماع أكثر من عقوبة تعزيرية على جرم واحد: فقد ضرب رضي الله عنه صبيغاً ونفاه، وأمر بهجره ومقاطعته. وكذلك ضرب من زور ختم الدولة وحبسه ونفاه. وضرب شاهد الزور وسود وجهه، وحلق شعر رأسه، وأركبه الدابة مقلوباً وطاف به في الطرقات. ولا شك أن الحكم في ذلك يعود لظروف الجريمة وشخص مرتكبها.

١٠- إن العقوبة التعزيرية عند عمر رضي الله عنه -كما هي في التشريع الإسلامي- عقوبة عادلة مرنة، تراعى فيها المصلحة العامة، وما يتناسب مع حال المجرم والجريمة، مما ليس فيه



الفصل السادس

سياسة عمر في سد ذرائع الكفر والفساد

وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: إلزام المطلق ثلاثاً بلفظ واحد بالبينونة الكبرى.

المبحث الثاني: منع الزواج من الكتابيات.

المبحث الثالث: درء فتنة التنازع على الخلافة محفوظة
مكتبة الجامعة الاردنية
المبحث الرابع: قطع شجرة الرضوان
مركز البحوث والدراسات الجامعية

المبحث الخامس: تأديب أهل الزيغ.

المبحث السادس: نفي من تفتن به النساء.

المبحث السابع: النهي عن إقامة الحدود في دار الحرب.

المبحث الثامن: تضمين الصناعات ومسائل أخرى

المبحث الأول

إلزام المطلق ثلاثاً بلفظ واحد بالبينونة الكبرى

روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: "كان الطلاق على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة: فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعملوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيها عليهم، فأمضاه عليهم"^(١). فهذا الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه يدل صراحة على أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد لاحظ ظهور أمر حادث في زمنه لم يكن من قبل، وهو غلبة استعجال العامة من الناس بت الطلاق، بايقاعه ثلاثاً في مجلس واحد، حتى غدا ذلك ظاهرة عامة، ومفسدة تتابع الناس في الإقدام عليها.

وهذه الصورة التي غلب إيقاع الطلاق عليها في زمن عمر رضي الله عنه منهي عنها شرعاً، والأصل فيها الحظر^(٢)، لأنها تخالف الحكمة من جعل الطلاق ثلاثاً، وهي أن يكون للزوج فرصة أن يراجع نفسه في أمر العلاقة الزوجية - التي حرص الشارع على استمرارها - متى أحس بالندم، أو ذهبت عنه ثورة الغضب.

ويؤكد هذا النهي ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أخبر عن رجل طلق امرأته ثلاث تطلقات جميعاً، فقام غضبان ثم قال: "ألعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم"^(٣).

فراى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن هذه الظاهرة لا بد من مدافعتها ومحاربتها لمخالفتها الأمر الشروع في الطلاق، واستئثار الصحابة في هذا الأمر فبد له منع الناس من ذلك، بإلزامهم ما التزموه من بت الطلاق بايقاعه عليهم ثلاثاً بدلاً من واحدة، بما يتحقق معه الزجر والردع عن مخالفة السنة المشروعة في الطلاق^(٤). إذ درء الفساد الواقع والتوقع واجب شرعاً، وقد وافق عمر رضي الله عنه في هذا الرأي جمهور الصحابة والفقهاء من بعدهم^(٥).

(١) صحيح مسلم ٦٩ / ١٠ - ٧٠.

(٢) أنظر: الجصاص- أحكام القرآن ٣٧٩/١، ٣٨٣، ابن تيمية - مجموع الفتاوي ٣٣ / ٣٠، ٣٣، ٨٨، ابن القيم - إعلام الموقعين ٣٦/٣.

(٣) سنن النسائي ١٤٢/٦، وقال ابن كئيب: "أسناده جيد"، انظر: الشوكاني، نيل الأوطار ١٢/٧، وقال ابن حجر في فتح الباري ٣٦٢/٩: "رجال ثقات".

(٤) أنظر: ابن تيمية- مجموع الفتاوي ١٥/٣٣-١٦.

(٥) أنظر: ابن عبد البر- الاستتار ٢٣٣/٦، ٢٤٠، ١٤١، ابن رشد- بداية المجتهد ٦١/٢، تفسير القرطبي ١٢٩/٣، شرح النووي على صحيح مسلم ٧٠/١٠، الشوكاني- نيل الأوطار ١٦/٧.

ويبقى السؤال هنا، كيف يتوجه عمر بن الخطاب والصحابة رضوان الله عليهم إلى استحداث أمر مخالف لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه؟! بل أن بعضهم من دعاة رعاية الصلحة- وجواز تقديمها على النص إذا اقتضت الظروف- احتجوا به لتأكيد مذهبهم، فرأوا أن فيما أجراه عمر مخالفد لنص القرآن الذي جعل الطلاق مرتين قبل بته، فقال تعالى: (الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) (1). وقد أكدت ذلك سنة النبي صلى الله عليه وسلم بجعله الثلاث طلاقات مجتمعات في حكم الواحدة، وما ذاك إلا ترجيحاً منه رضي الله عنه لجانب المصلحة الداعية إلى عقوبة الذين استعجلة ما استمهلهم الله فيه، كي لا يستهينوا بالفاظ الطلاق ويكثرها منها! (2).

ويجاب على هذا: بأنه ليس فيما فعله عمر في هذا الموضوع، ووافقه عليه الصحابة الكرام رضوان الله عليهم مخالفة لنصوص القرآن، أو لما كان عليه الأمر في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لما يلي:

أنه ليس في قوله تعالى (الطلاق مرتان..) الآية، ما يدل دلالة قاطعة ولا ظاهرة ظهوراً جلياً، على أن المراد مرة بعد مرة، بحيث لو لم يقع كذلك لم يقع الطلاق، أو لم يقع الثلاث. بل إن ظاهر الآية يدل على جواز إرسال التنتين دفعة أو مفارقة ووقوعها، وإذا جاز جمع التنتين دفعة جاز جمع الثلاث (3). ولذلك احتج البخاري (4).

وأن سبب نزول الآية- كما وردت به الأحاديث- يؤكد ذلك: حيث كان الناس في الجاهلية وصدر الإسلام يطلقون ويراجعون عن غير حصر في عدد- وإن طلقها ألف مرد- فكان الرجل يطلق امرأته ثم يراجعها ولا حاجة بها، ولا يريد أمساكها، ثم يطلقها.. وهكذا، قاصداً إلى الأضرار بها، فأنزل الله تعالى: (الطلاق مرتان...) الآية، مبيناً طريقة الطلاق الصحيح التي تقطع دابر فوضى الجاهلية، محدداً عدد الطلاقات بالثلاث (5)، وأباح للزوج في الأوليين الرجعة في العدة، والعقد بعدها من غير توسط زوج آخر، وجعل ذلك شرطاً بعد الثالثة، ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ينبغي أن تكون عليه صفة الطلاق المشروع، من كونه في طهر لم يحسبها فيه.. وغير ذلك.

يقول ابن عبد البر: "وقد احتج بعض أهل الزيغ ممن لا يرى وقوع الثلاث مجتمعات، لقوله تعالى: (الطلاق مرتان)، فقالوا له: قوله: (مرتان) يقتضي مرة بعد مرة في وقتين، فلا تكون إلا مفترقتين، والثالثة كذلك.

(1) سورة البقرة، آية (229).

(2) أنظر: البوطي- ضوابط المصلحة ص 101، القرضاوي- السياحة الشرعية ص 107- 194.

(3) الشوكاني- نيل الاوطار 16/7، وانظر: الجصاص عند أحكام القرآن 386/1- 387.

(4) أنظر: ابن حجر- فتح الباري 361/9- 365.

(5) أنظر: موطأ مالك 2/588، سنن الترمذي 3/397، تفسير ابن كثير 1/399، تفسير القرطبي 3/126.

وهذا عند العلماء هو الطلاق المختار للعدة، والسنة، ومن خلفه لزمه فعله، وعصى ربه، وقد قدمنا الحجة في ذلك فيما مضى، والحمد لله^(١).

"وإذا سلمنا أن في الآية إشارة إلى ذلك- من جعل الطلاق مرة بعد مرة- فإن مما يبطل هذه الإشارة ويغيها دلائل كثيرة في كتاب الله تعالى وسنة رسوله. فأما دلائل الكتاب: فمنها قوله تعالى: (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) بعد قوله (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن..)^(٢)، وقوله في آخر الآية التي تلي هذه (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً).

فقد فسر ذلك عمر وابن مسعود وابن عباس وعائشة وأبو هريرة وغيرهم من الصحابة^(٣)، بأن الزوج إذا طلق لغير العدة، أو لم يفرق بين الطلقات كما أمر، فقد ظلم نفسه مما لو أتبع سبيل السنة في التطليق؛ فقد جعل الله له مخرجاً عند الندم وهو الرجعة.

وفيها قوله تعالى: (نؤقها أجرها مرتين)^(٤)، إذ لم يقل أحد من المفسرين أن معنى الآية: نؤقها الأجر مرة بعد أخرى بانفصال بينهما، وإنما المقصود- والله أعلم- بيان تعدد جهة الاستحقاق في التوبة والأجر لزوجات الرسول أن استقمن على طريق الحق.. ولو تعين التفسير الذي ذهبوا إليه في أية الطلاق: لكان هو نفسه متعيناً هنا أيضاً^(٥).

وأما دلائل السنة: فقد ورد فيها الكثير من الأحاديث التي تدل على أن إيقاع الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد، يقع ثلاثاً، ومن ذلك ما رواه البخاري ومسلم في باب اللعان من حديث عويمر العجلاني، أنه قال بعد أن لاعن زوجته في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها، هي طالق ثلاثاً"^(٦).

فهذا عويمر يطلق بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثاً بلفظ واحد، ولو كان جمع الثلاث لا يلزمه لبينة له الرسول صلى الله عليه وسلم.

يقول البوطي: "ولا يחדش شيئاً من دلالة هذا الحديث: أن طلاق عويمر لا أثر له لوقوعه بعد بينونة أعظم من بينونة الطلاق؛ إذ كان من مقتضى ضرورة التعليم.

(١) الاستذكار ٥١٨/٦.

(٢) سورة الطلاق، الآية (١).

(٣) أنظر الجصاص- أحكام القرآن ٣٨٧/١، تفسير القرطبي ١٥٩/١٨.

(٤) سورة الاحزاب، آية (٣١).

(٥) البوطي- ضوابط المصلحة ص ١٥١- ١٥٢.

(٦) صحيح البخاري ٣٦١/٦، ٤٤٦، صحيح مسلم ١٢١/١٠..

والارشاد أن يخبره الرسول صلى الله عليه وسلم أن طلاق الثلاث بلفظ واحد ليس بشيء، أو هو طلاق واحد متى صادف محلاً صحيحاً، كما أن تلفظ عويمر بالطلاق الثلاث دليل واضح على أنها كلمة مطروقة مستعملة، ولا تكون كذلك إلا حيث يكون لها الأثر المطلوب، وآلاً فما الذي يشيعها فيما بينهم ويدفعهم إلى استعمالها وهم الصدر الأول الذي استقبل جذور أحكام الشريعة وأصولها عذبة صافية؟ ثم هم العرب الفصحاء الذين لا يقلون عن أمثال ابن تيمية فهماً لفلسفة "المرّة" في قوله تعالى: "الطلاق مرتان" فكيف ينتكب أحدهم عن الفهم العربي الصحيح لها ويجمع ثلاث طلاقات بلفظ واحد في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم؟! (1).

ومنها حديث فاطمة بنت قيس في الصحيحين، قالت: "لا طلقني زوجي ثلاثاً فلم يجعلني رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى" (2).

وقد ساق ابن ماجه في سننه في "باب من طلق ثلاثاً في مجلس واحد" حديثاً عن عامر الشعبي، أنه قال: قلت لفاطمة بنت قيس: حدثيني، عن طلاقك، قالت طلقني زوجي ثلاثاً، وهو خارج إلى اليمن، فأجاز ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم (3).

ففي حديث ابن ماجه هذا تأكيد لما يقتضيه ظاهر رواية حديث فاطمة بنت قيس، من أن طلاقها ثلاثاً كان دفعة واحدة، وليس على مرات؛ إذا لا يعقل أن يطلقها ثلاث مرات في ثلاث مجالس وهو خارج إلى اليمن ولم يضعف حديث ابن ماجه أحد من رجال الحديث، فهو زيادة ثقة مقبولة (4).

وفيهما ما رواه أصحاب السنن عن ابن كافة طلق زوجته البتة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "الله ما أرت إلا واحدة؟ قال: والله يا أرت إلا واحدة، فردها إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم" (5).

فهذا دليل صريح على أنه لو أراد الثلاثة لوقعن، وإلا لتحليفه معنى، وهو يفيد أنه لو كان بلفظ الثلاث صراحة كان يقع ثلاثاً أيضاً، وبطريق الأولى كما هو ظاهر (6).

(1) ضوابط المصلحة ص ١٥٢.

(2) صحيح البخاري ٤٨١/٦، صحيح مسلم ١٠٤/١٠.

(3) سنن ابن ماجه ٦٥٢/١، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه ٣٤٣/١.

(4) البوطي- ضوابط المصلحة ص ١٥٣-١٥٤.

(5) سنن أبي داود ٢٦٣/٢ وقال: "هذا أصح من أن - كافة طلق امرأته ثلاثاً، لأنهم- أي رواته، أهل بيته وهم أعلم به" وسنن ابن ماجه ٦٦١/١، وسنن الترمذي ٤٨٠/٣ وقال: "حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وسألت محمداً- يعني البخاري- عنه فقال: "فيه اضطراب"، والحاكم في المستدرک ١٩٩/٦-٢٠٠" وصححه، وسنن البيهقي ٣٤٢/٧، وصححه ابن حبان، أنظر: الاحسان في ترتيب صحيحه ٢٣٥/٦، وقال ابن عبد البر في الاستذکار ٢٤١/٦: "انظر: الاحسان في ترتيب صحيحه ٢٣٥/٦.

(6) أنظر: الجصاص- أحكام القرآن ٣٨٨/١، شرح النووي على صحيح مسلم ٧١/١٠، الشوكاني- نيل

الأوطار ١٧/٧، تاج - السياسة الشرعية ص ١٥٤.

ومنها الأحاديث والآثار الكثيرة التي بلغت التواتر المعنوي فيمن طلق ألفاً أدمائه أو تسعاً وتسعين، فاستقر في حقهم الثلاث، سواء كان مروياً عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أو عن الصحابة الفقهاء - ومنهم ابن عباس على وجه الخصوص - أو التابعين، نجد ذلك في الموطأ⁽¹⁾، ومصنف عبد الرزاق⁽²⁾ ومصنف ابن أبي شيبة⁽³⁾، وسنن البيهقي⁽⁴⁾، وكتاب الاستذكار لابن عبد البر⁽⁵⁾، وغيرها.

يقول الشوكاني معلقاً على تلك الأحاديث والأخبار: "وهذا كله يدل على إجماعهم على صحة وقوع الثلاث بكلمة واحدة"⁽⁶⁾.

ويقول الجصاص: "فالكتاب والسنة واجماع السلف توجب ايقاع الثلاث معاً، وإن كانت معصية"⁽⁷⁾، ولذلك وجدنا بعض أهل العلم يرمون بالشذوذ من قال بغير ذلك⁽⁸⁾، وبذلك يثبت أن ما قضى به عمر ووافق عليه الصحابة رضوان الله عليهم من إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً، ليس فيه ما يخالف نصاً أو ظاهراً من الكتاب ولا السنة، بل إن موقع الطلاق على هذه الصفة عالماً بالخطر، يزرع بامضائه عليه.

وقد يقال إن ما سبق من أحاديث في تقرير حكم هذه المسألة يشي بمعارضة حديث ابن عباس المتقدم، من أن طلاق الثلاث كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع واحدة، فكيف يكون العمل في رفع هذا التناقض؟

لن نعد هنا في الجواب على ذلك إلى تضعيف حديث ابن عباس، كما فعل ذلك بعض رجال الحديث⁽⁹⁾، لأن حديث ابن عباس جاء من رواية مسلم في صحيحه، والأمة قد أجمعت على تلقي صحيح البخاري ومسلم بالقبول، والقطع بصحة ما فيهما من الأحاديث⁽¹⁰⁾.

(1) للإمام مالك ٥٥٠/٢.

(2) ٦٤-٦٢/٤.

(3) ٣٠٨-٣٠٥/٦.

(4) ٣٣٨-٣٢٨/٧.

(5) ٢٤٠-٢٣٤/٦.

(6) نيل الأوطار ١٤/٧.

(7) أحكام القرآن ٣٨٨/١.

(8) أنظر: ابن عبد البر: الاستذكار ٢٣٣/٦، تفسير القرطبي ١٢٩/٣.

(9) أنظر: ابن عبد البر - الاستذكار ٢٣٨/٦: حيث يرى أن رواية طاووس عن ابن عباس هذه لا تصح، وهي وهم وغلط، فلم يعرج عليها أحد من فقهاء الأمصار بالحجاز والعراق والمغرب والمشرق والشام، ولرواية الثقات الجلة عن ابن عباس وغيره من الصحابة خلافها.

وقال ابن العربي: إن هذا الحديث مختلف في صحته" أنظر: ابن حجر - فتح الباري ٣٦٣/٩،

الشوكاني - نيل الأوطار ١٩/٧.

(10) ابن كثير - الباعث الحديث ص ٣٣، وقال محقق الكتاب أحمد شاكر في هامش الصفحة ذاتها: "الحق الذي لا مرية فيه عند أهل العلم بالحديث عن المحققين، وممن اهتدى بهديهم وتبعهم على بصيرة من الأمر - أن أحاديث الصحيحين صحيحة كلها ليس في واحد منها مطعن أو ضعف وإنما انتقد الدارقطني وغيره من

وإنما يجب لمنع هذا التعارض: بأن معنى حديث ابن عباس الذي يدل عليه ظاهر لفظ الحديث ذاته: أن الناس كانوا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، يوقعون طلقة واحدة بدلاً من ثلاث تطليقات أي عندما يريدون أن يبينوا المرأة ويطلقوها ثلاثاً-؛ وإلا كيف يكون استعجالهم في أمر كان لهم فيه أناة، إن لم يكونوا قد خالفوا ذلك في عهد عمر، فصاروا يوقعون ثلاثاً بلفظ واحد أو دفعة واحدة!؟

يقول القرطبي نقلاً عن أبي الوليد الباجي: "إن الناس- أي أكثرهم- كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الناس الآن ثلاث تطليقات (أي بلفظ واحد)، ويدل على صحة هذا التأويل أن عمر قال: "إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة" فأنكر عليهم أن أحدثوا في الطلاق استعجال أمر كانت لهم فيه أناة، فلو كان حاطم ذلك في أول الإسلام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ما قاله، ولا عاب عليهم أنهم استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، ويدل على صحة هذا التأويل ما روي عن ابن عباس من غير طريق أنه أفتى بلزوم الطلاق الثلاث لمن أوقعها مجتمعة"⁽¹⁾.

ثم قال القرطبي: "وما تأوله الباجي هو الذي ذكر معناه الطبري عن علماء الحديث؛ أي أنهم كانوا يطلقون طلقة واحدة، هذا الذي يطلقون ثلاثاً.. وإنما كانوا يطلقون طلقة واحدة، هذا الذي يطلقون ثلاثاً... وإنما كانوا يطلقون في جميع العدة واحدة إلى أن تبين وتتقضي العدة"⁽²⁾.

وكذا أورد البيهقي بإسناده إلى أبي زرعة أنه قال: "معنى هذا الحديث عندي أن ما تطلقون أنتم ثلاثاً، كانوا يطلقون واحدة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبي بكر"⁽³⁾. أما وقوع المخالفة في زمنه صلى الله عليه وسلم بإيقاع الطلاق ثلاثاً في المجلس الواحد فقد كان نادراً، وما روي فيه من حوادث يكاد لا تتجاوز أصابع اليدين عدّاً، وبعضها لا يصح سنداً، ثم يمكن حملها على صورة من الصور التي ينبغي معها مقتى الزجر، كالقول بأن موقع الطلاق على هذه الحالة حينئذ لم يكن يقصد غير التأكيد والتوثيق لا الابتداء والانشاء، أو كان جاهلاً بالنهاي عنه، وكانوا يصدقون في دعواهم ذلك نظراً لنقاء سيرتهم، وسلامة دينهم وبعدهم عن الكذب والخداع"⁽⁴⁾.

الحفاظ بعض الأحاديث، على معنى أن ما انتقدوه لم يبلغ في الصحة الدرجة العليا التي التزمها كل واحد منهما في كتابه، وأما صحة الحديث فيه نفسه فلم يخالف أحد فيها، فلا يهولنك إرهاب المرجعين، وزعم الزاعمين أن في الصحيحين أحاديث غير صحيحة وتتبع الأحاديث التي تكلموا فيها، وانقدها عن القواعد الدقيقة التي سار عليها أئمة أهل العلم، وأحكم عن بيعة، والله الهادي إلى سواء السبيل".

(1) تفسير القرطبي ١٣٠/٣

(2) المرجع السابق، ١٣٠/٣

(3) سنن البيهقي ٣٣٨/٨، وقد صحح ابن حجر إسناده في الفتح ٣٦٤/٩.

(4) أنظر: ابن القيم- زاد المعاد ٥٧/٤، ابن حجر- فتح الباري ٣٦٤/٩، شرح النووي على صحيح مسلم

٧١/١٠، الشوكاني - نيل الأوطار ١٨/٧.

وهذا وجه آخر يمكن أن يحمل عليه تأويل حديث ابن عباس رضي الله عنه: بأن من طلق ثلاثاً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر؛ لم يكن يقصد به إلا واحدة، وإنما ذكر الثلاث تأكيداً وتوثيقاً لا ابتداءً وإنشاءً؛ فلما كثر استعمال ذلك ف زمن عمر، وغلب في الناس استعمال الابتداء والإنشاء، ألزمهم رضي الله عنه بذلك.

فحديث ابن عباس إذا إخبار عن اختلاف عادة الناس لا عن تغير الحكم في المسألة⁽¹⁾.

وبهذا الجمع بين الأحاديث والآثار التي تظهر أن موقع الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد يلزمه ويقع بحقه ثلاثاً، وبين ما أخرجه مسلم من حديث ابن عباس؛ تزول جميع الإشكاليات الواردة في هذه المسألة، ونقبل جميع الروايات الواردة فيها دون أن نرفض واحدة منها.

ويبقى سؤال أخير يتعلق بسياسة عمر في هذا الموضوع، وهو: إذا كان عمر رضي الله عنه لم يتحدث أمراً على خلاف ما كان عليه العمل في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعهد أبي بكر، فما وجه السياسة الشرعية في إمضائه الثلاث طلاقات مجتمعات ثلاثاً؟

والجواب عليه: بأن عمر رضي الله عنه لما لاحظ تغيير الأحوال عما كانت عليه في العهد الأول، وانقلاب النذرة إلى غلبة في مخالفة الأمر المشروع، حتى غدا هو الظاهر في الناس، فمن طلق لا يطلق إلا ثلاثاً دفعة واحدة، اجترأ على الأمر المشروع في الطلاق وتهاوناً فيه، دون تردد وتدبير للعاقبة، شاور عمر رضي الله عنه الصحابة باستعجال سياسة الزجر وتعميمها رداً للناس، ومنعاً من مجاوزة حدود الله تعالى، فجرى الأمر على الزجر والعقاب⁽²⁾، ولم يعد يُسمع لمن يكرر لفظة الطلاق ثلاث مرات دفعة واحدة؛ أنه قصد بذلك التأكيد، ولم يرد إلا إيقاع واحدة، كما كان يسمع ذلك من قبل، فلا فرق بين من يدعي التأكيد ومن لا يدعيه⁽³⁾.

فالجديد في فعل عمر ليس الحكم بأن الثلاث يقعن ثلاثاً، وإنما هو في امضاء الثلاث على صاحبها من غير اعتبار لقصد المطلق، وسؤاله عما كن يريد بذلك، بل يحكم بامضائها عليه حتى مع دعوى إرادته طلقة واحدة، لأجل ما رأى عمر من المصلحة في ذلك⁽⁴⁾.

وهذا التصرف من عمر رضي الله عنه في إثبات سياسة الزجر والردع في باب الطلاق عند الأجراء على حق الله تعالى، وتجاوز حدوده بمخالفته صورة الشريعة في إيقاع الطلاق والتهاون في موضوعه - أمر ثابت شرعاً بتأييد النصوص له، فقال النبي صلى الله

(1) شرح النووي على صحيح مسلم ٧١/١٠.

(2) أنظر: ابن تيمية- مجموع الفتاوي ١٥/٣٣-١٦، ٨٧، شرح النووي على صحيح مسلم ٧١/١٠،

الشوكاني- نيل الأوطار ١٨/٧، ضمرة- الحكم الشرعي بين الثبات والصلاحية ص ٣٠٦.

(3) تاج- السياسة الشرعية ص ١٥٧.

(4) المرجع السابق، ص ١٥٨.

عليه وسلم: "ثلاث جدّهن جد وهزلهن جد، النكاح والطلاق والرجعة"⁽¹⁾. "فقد أراد الشارع زجر العباد عن موقعة هذه التصرفات الثلاثة على وجه لا يقصد بها أثارها الشرعية؛ لصدورها من قائلها على جهة الهزل، وهذا استخفاف بالحدود الشرعية التي حدها الشارع في هذه التصرفات، فكان الزجر منتهياً على ما لهذه التصرفات الشرعية من خطورة وشأن، منعاً من تصييرها هزواً في الناس يتلاعبون بها حيث وجهتهم الأهواء"⁽²⁾، ولذلك أمضاها الشارع عليهم وإن لم يتوجه قصدهم إلى الآثار الشرعية المترتبة عليها.

ومع ذلك يبقى هذا التصرف من عمر رضي الله عنه سياسة جزئية مرتبطة بقيام مقتضيتها من الزجر المحصل لمصلحة الأرعاء، لا شرعاً لازماً في كل حين.

يقول ابن القيم: "والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، يختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين"⁽³⁾.

وقد أحببنا أن نبسط الحديث في هذا الموضوع، ونبين وجه السياسة الشرعية فيه، لما له من خصوصية تتمثل في أن الشأن في أحكام الطلاق - ولا سيما ما يتعلق منها بالعدد، وما يكون من ذلك سنياً وما يكون بدعياً - أنها من النظام الشرعي العام والفقهاء الثابت الذي لا تختلف فيه المصالح، فلا يكون فيه مدخل للسياسة الشرعية التي تختلف باختلاف أحوال الناس وأزمتهم، ولذلك وقفنا على الحكم الشرعي في المسألة من خلال النصوص الواردة فيها، وبيننا أن مدخل السياسة فيه لم يكن في تغيير أحكامه الثابتة التي لا يملك أحد تغييرها، وإنما هو في أمر آخر يتعلق بسد الطريق أو تضيقه على الأسترحال في إيقاع الطلاق، والتهاون في أحكامه، عندما غدا الأمر على غير صورته من المشروعية.

وبناء على ذلك فإنه يكون من الخطأ الفادح أن يُحمل وجه السياسة في تصرف عمر في هذه المسألة، على أنه كان منصباً على تغيير أحكام الطلاق ذاتها، وإلزام الناس بما لم يُلزموه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما فعل ذلك ابن تيمية وتلميذه ابن القيم؛ فنجد الأخير يقول نقلاً عن شيخه ابن تيمية: "ولم يكن يخفى على عمر أن الثلاث كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر تجعل واحدة، بل مضى على ذلك صور من خلافته، حتى أكثر الناس من ذلك، وهو اتخاذ آيات الله هزواً... فلما أكثر الناس من ذلك عاقبهم به"⁽⁴⁾.

(1) سنن أبي داود ٢٥٩/٢، سنن ابن ماجه ٦٥٨/١، سنن الترمذي ٤٩٠/٣ وقال: "حديث حسن غريب، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويغزهم"، والحاكم في المستدرک ١٩٨/٢ وصححه، موطأ مالك ٥٤٨/٢ بنحوه، وقد حسنه الألباني.

أنظر: إرواء الغليل ٢٢٤/٦.

(2) ضمرة- الحكم الشرعي بين الثبات والصلاحية.

(3) الطرق الحكمية، ص ١٤-١٥.

(4) المرجع السابق، ص ١٣-١٤.

لأنه لو جاز لعمر رضي الله عنه أن يغير في أحكام الطلاق أو يبذل فيها سيادة منه؛ لجاز له أن يزيد في عدد الطلقات أو ينقص منها، حتى رأى أن المصلحة متحققة في ذلك، وهو ما لا يقره أحد من المسلمين يُستحسن عقله وعلمه، فضلاً عن أن يقول به صحابي جليل مثل عمر رضي الله عنه.

بل إنه لو جاز تغيير شيء من أحكام الطلاق سياسة؛ لجاز للصحابة وجمهور الفقهاء إبطال الغاء من أجل توريث الثبوتة بذلك، فقد كانوا في أمس الحاجة إلى أبطال هذا الطلاق سداً لذريعة حرمانها من الميراث، إلا أنهم لم يملكوا أبطاله بعد وقوعه اقتصرُوا على إبطال أثره الذي هو انقطاع التوارث؛ فورثوها وهي مبنوتة.

والخطأ نفسه وقع فيه بعض العلماء والدارسين المحدثين⁽¹⁾، في تبيينهم لوجه نظر ابن القيم وشيخه ابن تيمية في هذه المسألة، ولذلك نجد بعضهم قد تعسف في إيجاد الحجج والمسوغات لفعل عمر فيها، بل حمل ذلك على أنه عمل بالمصلحة في مقابلة النص، ومن ذلك على سبيل المثال ما ذكره مصطفى شلبي في كتابه تعليل الأحكام، حيث يقول:

"ترجع إلى فعل عمر فنراه قد عمل بالمصلحة في مقابلة النص؛ عاقب الناس بمنهم من المباح الذي رخص لهم الشارع فيه"⁽²⁾. مع أن أحداً من علماء المسلمين؛ لم يقل بجواز إبطال أحكام الكتاب والسنة القطيعة، أو تغييرها عملاً بالمصلحة في مقابلة ذلك.

ثم هو يقول: "لم يكن في فعل عمر مخالفة للشارع، حيث لم يغير أمراً لازماً، وغاية ما فيه أنه منعهم من الرجعة التي أباحها الله في الطلقتين الأوليين، ولم تكن الرجعة لازمة لكل مطلق، ولا تجديد العقد لكل مطلق كذلك، ولولي الأمر أن يمنع الناس بعض المباحات زجراً لهم وعقاباً على ارتكابهم المحظور، هذا ما أفهمه من فعل عمر رضي الله عنه"⁽³⁾.

قلت: وهل الرجعة التي شرعها الله تعالى حقاً خالصاً لصاحبها؛ من المباح الذي يملك الإمام منع الناس منه أو تقييده؟! ثم إن الرجعة كالطلاق في أن كل منهما وضع شرعي لا يقبل التغيير؛ لأنه قام الدليل على وجوب وقوعها على كل حال؛ لما فيهما من الناحية التعبدية؛ وهو قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتقدم:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"⁽⁴⁾. فجعل الشارع الرجعة كالطلاق في أن كل منهما وضع شرعي لا يقبل التغيير، بحيث إذا وقع أحدهما فقد وجب وقوعه على كل حال، بلا توقف على قصد المكلف ولا اختياره، لأن ترتيب الأحكام

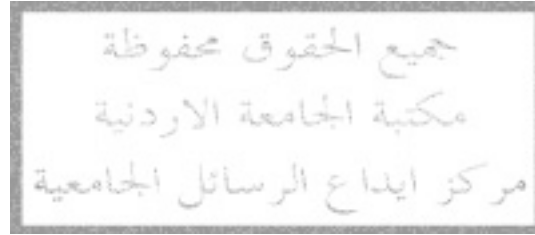
(1) انظر على سبيل المثال: موسى- تاريخ الفقه الاسلامي ٨٨/١-٨٩ شلبي، تعليل الأحكام ص ٥٧-٥٨، القرضاوي- السياسة الشرعية، ص ١٩٤.

(2) ص ٥٨.

(3) تعليل الأحكام، ص ٥٨-٥٩، وقد سبقه إلى ذكر ذلك: محمد يونس موسى في كتابه تاريخ الفقه الإسلامي ٨٩/١، ومحمد سلام مذكور في كتابه نظرية الإباحة عند الأصوليين ص ٣٥٢. "ينقل ذلك عن شيخ الأزهر محمد مصطفى المراغي (ت ١٩٤٥م).

(4) سبق تخريجه: ص

(المسببات) على الأسباب إنما هو للشارع لا للمكلف؛ فإذا أتى بالسبب لزمه حكمه شاء أم أبي، ولا يقف على اختياره لأنه خارج عن مقدوره⁽¹⁾.
وأيضاً فإن إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد يتضمن زيادة على مجرد إبطال الرجعة فيه، ذلك أن الرجعة إذا بطلت سياسة في الطلاق الأول والثاني فإن إرجاع الزوجة بالعقد الجديد يبقى مع ذلك ممكناً، أما لو أوقعنا الطلاق ثلاثاً وهو بحسب السنة يقع واحدة؛ فإن الزوجة بهذا تبين من الزوج بينونة كبرى بحيث لا يكون له إرجاعها حتى تتكح زوجها غيره، ومن ثم فإيقاع الطلاق ثلاثاً وهو يقع - بحسب السنة - واحدة يتضمن اشتراط أن تتكح الزوجة آخر عند ارادة إرجاعها، وهذا القدر زائد على مجرد إبطال الرجعة، وبالتالي فهو يحتاج دليلاً لاثباته غير أن الرجعة من المباح الذي يملك الإمام تقييده بالأبطال⁽²⁾.
إلى غير ذلك من التأويلات الخاطئة والبعيدة، التي اضطر أن يقع فيها من لم سلك الطريق الصحيح في فهم هذه المسألة وتحقيقتها - والله تعالى أعلم -.



(1) انظر: الشاطبي - الموافقات ١/١٨٧، ١٩٣.
(2) ولا يقال هنا: أن الرجعة أثار من آثار الطلاق كالقطاع الميراث؛ فإذا دخل انقطاع الميراث تحت سلطان السياسة الشرعية كما فعل الصحابة في توريث المبتوتة وتبعهم في ذلك جمهور الفقهاء؛ فينبغي أن تدخل تحته الرجعة أيضاً، لانا نقول حينئذ: هذا قياس مع الفارق، لأن انقطاع الميراث اذا كان أثراً من آثار الطلاق فليست الرجعة كذلك؛ لأن الرجعة والطلاق منفكان، وكل قبل الدخول؛ ففي الحاليين يقع الطلاق ولا تقع الرجعة، ولو كانت الرجعة من آثار الطلاق لوقعت منه، كانقطاع الزوجية، وانقطاع التوارث، وثبوت العدة، وغير ذلك من آثاره التي تلازمه وتقع معه دائماً. وعلى هذا: فإذا كان الطلاق وضعاً شرعياً لا يقبل التغيير، وكان لذلك مستثنى من مقتضى قاعدة سد الذرائع، بحيث لا تعمل فيه ذاته في أثره وحسب - فإن الرجعة أيضاً وضع شرعي لا يقبل التغيير، وهي تصرف برأسه - كالطلاق - وليست مجرد اثر لتصرف؛ فتكون لذلك أيضاً مستثناة من مقتضى هذه القاعدة، والله تعالى أعلم.

المبحث الثاني

منع الزواج من الكتابيات

الزواج بالحرائر من الكتابيات جائز بإجماع المسلمين، لقوله تعالى (اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أجورهن) (1).

ولم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن الزواج منهن، بل قد ثبت زواج غير واحد من الصحابة منهن، مثل: عثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله وحذيفة بن اليمان وغيرهم (2).

إلا أنه قد صح عن عمر رضي الله عنه أنه نهى عن التزوج بالكتابيات في ظرف من الظروف، وأمر من تزوج منهن من الصحابة أن يطلقن؛ فبعث إلى حذيفة من اليمان - بعد ما ولاه المدائن وكثر المسلمات - وكان قد تزوج من كتابية: "إنه بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المؤمن من أهل الكتاب، فطلقها ولا تبقيها في عصمتك.

فكتب إليه حذيفة: لا أفعل حتى تخبرني إحلال أم حرام؟ وما أردت بذلك؟!.

فكتب إليه عمر: لا، بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلابية، فإذا أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم، فقال حذيفة: الآن - أي بعد أن عرف السبب -؛ فطلقها" (3).

وفي رواية الجصاص أن التي تزوجها حذيفة كانت يهودية، فكتب إليه عمر: "أن خل سبيلها، فكتب إليه حذيفة: أحرام هي؟ فكتب عمر: لا، ولكني أخاف من أن تواقعوا المومسات منهن - يعني العواهر" (4).

كما روى هذا الأثر محمد بن الحسن الشيباني في كتابه الآثار: "أن حذيفة تزوج من يهودية بالمدائن، فكتب إليه عمر: أن خل سبيلها، فكتب إليه: أحرام يا أمير المؤمنين؟ فكتب إليه عمر: أن خل سبيلها، فكتب إليه: أحرام يا أمير المؤمنين؟ فكتب إليه عمر: أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين!" (5).

فهذه الروايات تفيد صراحة أن عمر رضي الله عنه لا يرى تحريم نكاح الكتابيات، إلا أنه نهى عن الزواج منهن في ذلك الظرف دفعاً لمفسدة عظيمة تترتب على هذا المباح، فيمنعه

(1) سورة المائدة، أية (٥)

(2) الجصاص - أحكام القرآن ١/٣٣٣، ٢/٣٢٥، سنن البيهقي ٧/١٧٢، ابن عبد البر - الاستذكار ٦/١٦٢.

(3) تاريخ الطبري ٣/٥٨٨ وانظر: مصنف عبد الرزاق ٧/١٣٨.

(4) الجصاص - أحكام القرآن ١/٣٣٣، ٢/٣٢٤، سنن البيهقي ٧/١٧٢، تفسير الطبري ٤/٣٦٦-٣٦٧،

تفسير القرطبي ٣/٦٨، وصحيح إسناده ابن كثير في تفسير ١/٣٦٧.

(5) الشيباني: محمد بن الحسن - الآثار ص ٧٥.

أو يقيدته حماية لمصلحة الأمة أو المصلحة العامة للدولة، والتي تتمثل - كما في تعليقه رضي الله عنه لهذا المنع.

أول: بأبعاد وقوع الفتنة بين النساء المسلمات، نتيجة لكساد سوق زواجهن، بأن ينصرف رجال الملمين عنهن ولا يرغبوا بالكتابات لجمالهن فتبقى المسلمات بلا زواج. يقول الطبري: "وانما كره عمر لطلحة وحذيفة- رضي الله عنه -نكاح اليهودية والنصرانية، حذراً من أن يقتي بهما الناس في ذلك، فيزهدوا في المسلمات، أو لغير ذلك من المعاني، فأمرها بتخليتها"⁽¹⁾.

ثانياً: بإبعاد رجال المسلمين من العرب المقيمين في البلاد المفتوحة عن مواقعة المومسات منهن، نتيجة لاقبالهم على الزواج منهن من غير أن يتحرروا عن حالهن، فلا تُعرف العفيفات منهن من غيرهن، وفي هذا من الفاسد ما لا يخفى: من اختلاط في الانساب حيث لا تورع، وضياح للأولاد بإفساد أخلاقهم إذا شربوا لبن الفساد، ونبتوا في منبت الفجور.

وأي واحدة من هذه الآثار أو النتائج المترتبة على الزواج من الكتابيات في تلك الظروف؛ ضار بالمصلحة العامة، وتسبب في إفساد المجتمع الإسلامي، وهذه مفسدة عظمية تناقض ولا شك الحكمة التي من أجلها شرع الزواج من الكتابيات، وهي إزالة ما يعمر قلوبهن من كراهية للإسلام، وإتاحة الفرصة أمامهن لمعرفة تعاليمه السمحة عن قرب، فيتغلغل الايمان في قلوبهن، ويدخلن في دين الله طائعات غير مكرهات⁽²⁾.

ثالثاً: خشية أن يُظن أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتزوجون الكوافر من النساء فيتزوج المسلمون نساء المجوس⁽³⁾.

رابعاً: ويمكن أن يضاف إلى هذا إبعاد نواب الخليفة عن خداع الأجنيبات لهم، بأن يطلعن على أسرار الولاية، والجند لقربهن منهم، ثم يفشين هذه الأسرار لأعدائهم، فيكن جاسوسات عليهم⁽⁴⁾.

(1) تفسير الطبري، ٣٦٦/٤.

(2) انظر: الدريني: التعسف في استعمال الحق ص ١٥٦.

(3) ففي رواية أخرجهما عبد الرزاق في مصنفه ١٣٩/٧، يذكر عمر رضي الله عنه سبباً أخر لمنع حذيفة من هذا الزواج، فيقول له: "فإنك بأرض المجوس، وإني أخشى أن يقول الجاهل: كافرة قد تزوج صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويجهل الرخصة التي كانت من الله، فيتزوجوا نساء المجوس، ففارقها".

(4) ولأجل هذا نجد كثيراً من الدول تمنع أبناءها العاملين في السلك الدبلوماسي، والسلك العسكري- في مستوى معين- من الزواج بالأجنيبات، حرصاً على مصلحة الدولة، ومنعاً لتسرب أسرارها عن طريق هؤلاء الزوجات الأجنيبات.

وهذه السياسة من عمر رضي الله عنه تفيد أن لولي الأمر أن يمنع من بعض المباحات أن يقيدوا إذا خشي أن يترتب على تعاطيها ضرر عام، أو مفسدة أعظم من مفسدة المنع منها نتيجة لظروف معينة، وهذا يؤكد أصل النظر في مآلات الأفعال - الواقعة أو المتوقعة - واعتبار الشارع لها، إذا يتكيف حكم الأذن أو المنع في الفعل من جديد على ضوء من مآله، في موافقة قصد الشارع أو مناقضته إياه، وبقطع النظر عن الباعث أو القصد، فحذيفة - وهو الصحابي الجليل - لم يكن ليقصد إلا ما قصده الشارع من إباحة هذا النكاح، إلا أنه لما كان هذا الفعل متناقضاً من حيث الحال مع التنظيم التشريعي الإسلامي العام، وقواعده الأساسية؛ حكم عليه بالمنع درءاً لهذا المآل⁽¹⁾.

وهذه السياسة العمرية تجد أثرها في أيامنا هذه نتيجة لما أصاب المجتمعات الإسلامية من ضعف ووهن، وبعد عن منهج الله وتعاليمه، فتكاد الآثار السلبية المترتبة على الزواج بالكتابات - والتي نلمسها واقعاً - تعصف بأي مصلحة قصدها الشارع الحكيم من إباحة هذا الزواج، فانقلب الأمر إلى ضده من المناقضة.

يقول مصطفى شلبي: "ولقد أصاب الفاروق في رأيه، وصدقت الأيام نبوءته.. وحدث ما كان يخشاه لما رغب الناس عما أثار به، فانظر معي - يردك الله - إلى ما وقع فيه المسلمون الآن من عدوهم هذا الفعل من مفاخرهم، حتى أضحي الرجل الذي يجوز أجنبية موضع إجلالهم، موسوماً عندهم بأنه عريق في المدينة! وعلى العكس من ذلك من يتزوج المسلمة يوسم بالتأخر وعدم مسايرته لناموس التقدم والرفق في نظرهم، ثم أنتقل بعد ذلك لترى وتسمع نتيجة الاندفاع في هذا التيار الجارف؛ تحكم في الرقاب، خروج عن حدود الإسلام بالخضوع لعادات غير إسلامية، وانعكاس الآية بنقلت القوامة من يد الرجل، بعد أن ملكه الله إياها، وجعلها درجة التفضيل بينه وبين المرأة، وهم مع ذلك يكابرون الحقيقة متعللين بما لا يجدي نفعاً، يقولون: الأولاد وتربيتهم، والحياة ونظامها، والبيوت وتنسيقها.. ومن فاقه التزوج فمنهن لجأ إلى المربيات حتى طبع النشاء بطابع غير إسلامي، وأصبح الشبان ينظرون لمن عنده بقية مما بقي من دين الله، كالصلاة والصيام، نظرة السخرية والازدراء، مما يملأ القلوب أس، والنفوس حسرة على ما أصاب المسلمين في دينهم وقوميتهم!"⁽²⁾.

(1) أنظر: الدريني- التعسف في استعمال الحق، ص ١٥٧.

(2) تحليل الأحكام، ص ٤٤.

وقد يُتوهّمهم: أن هذا الأثر عن عمر والذي بُنيت عليه هذه السياسة غير صحيح، ولا أدلّ على ذلك من اختلاف رواياته والقصة واحدة.

والجواب على ذلك: أن لا تضارب، فلعل الفاروق بعث لحذيفة بأكثر من كتاب، وفي كل معنى يصلح أن يكون علة للمنع، أو يكون كل ذلك حواه كتاب واحد، إلا أن بعض الرواة سمع بعضه فرواه، والآخر سمع الباقي فحدث به، ومثل هذا ليس غريباً عن فعل الرواة كما هو مشاهد في علم الحديث والروايات، فلا يلزم من تعدد الروايات ما ذكرتم⁽¹⁾. هذا فضلاً عن أن بعض العلماء الذين يعتد بقولهم في هذا المجال: قد صحّحوا أسانيد هذا الخبر عن عمر، كما ذكرنا ذلك عند تخريج رواياته.

بقي أن نشير إلى أن لا يقال: إن ما فعله عمر يعتبر نسخاً للآية، أو تعطيلاً للنص - كما يدعي ذلك دعاة تعطيل النصوص باسم الصالح، فالنص باق حكمه إلى يوم القيامة، ولا يملك عمر رضي الله عنه ولا غيره نسخه أو تعطيله، وإنما هي سياسة جزئية في تحري الظرف الملائم لتطبيقه بما يحقق القصد من تشريعه، لأن المشروعية ليست مقصودة لذاتها، وإنما شرعت لمعان وحكم خاصة قصدها الشارع، فمتى حالت الظروف المحيطة دون تحقيق هذه الحكم والمصالح، أو أدّى تطبيق النص إلى نتائج على عكس ما قصده الشارع، أوقفنا العمل بحكمة مؤقتاً لحين تبدل هذه الظروف، ودون اقتراب من شرعية النص أو قدسيته، وهذا يقدره أهل الاجتهاد والاختصاص في كل عصر، فالفرق شاسع إذن بين التطاول على النص بتعطيله أو تغييره أو ادعاء نسخه، وبين فهم معانيه وتحري الظروف الملائمة لتطبيقه، بعد إخلاص القصد والنية لله وحده.

(1) صحيح مسلم ٦٩ / ١٠ - ٧٠.

المبحث الثالث

درء فتنة التنازع على الخلافة

لم يكن عمر يشك في أن اختيار الخليفة للمسلمين حق لهم جميعاً، وليس لأحد منهم أن يستأثر بهذا الحق دون الآخرين، لكنه كان يعلم أيضاً أن هناك تيارات مختلفة وخفية تسود مجموعات منهم، وأن باب الفتن سيكسر بانتهاء خلافته كما أخبر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم^(١)، وهو لم يكن يريد لهذه الأمة التي يتربص بها أعداؤها من كل جانب - والتي بذل جهده في توحيدها - أن تتفرق وتختلف من بعده، ويرجع الناس كفاراً يضرب بعضهم أعناق بعض.

فكيف يضع عمر - وقد كره أن يتحمل مسؤولية الخلافة حياً وميتاً كما أخبر^(٢)، هل يستخلف رجلاً من بعده يتوحد عليه المسلمون ويدراً بذلك الفتنة المحتملة على الخلافة؟ أم يترك الأمر كما مضت بذلك سنة رسول الله من قبله، حيث توني صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف أحداً من بعده؟

لقد مرت بعمر رضي الله عنه فترة من الحيرة والقلق حين طعن وعلم أنه ميت لا محالة، وانتهى به الأمر بعد طول تفكير إلى أن يجعل أمر الخلافة شورى بين ستة رجال من الصحابة البدرين المبشرين بالجنة، والذين كان يدرك أن الأمر لن يخرج عن واحد منهم، وهم: عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله^(٣). فدعاهم وقال: أني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم، ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم، وقد قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنكم راض، وإني لا أخاف الناس عليكم أن استقمتم، ولكني أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم، فيختلف الناس، فانهضوا إلى حجرة عائشة - بإذن منها - فتشاوروا واختاروا رجلاً منكم، ثم قال: لا تدخلوا حجرة عائشة، ولكن كونوا قريباً، ووضع رأسه وقد نزع الدم^(٤).

(١) فقد أخرج البخاري ومسلم عن حذيفة بن اليمان: أن عمر رضي الله عنه: "أيكم يحفظ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفتنة" التي تموج كموج البحر، قال: قلت: مالك ولها يا أمير المؤمنين؟ إن بينك وبينها باباً مغلقاً، قال: أفيكسر الباب أم يفتح؟ قال: قلت: لا بل يكسر، قال: ذلك أحرى أن لا يغلق أبداً". وفي بقية الحديث بيان أن ذلك الباب هو عمر، وأنه كان يعلم ذلك. (انظر: صحيح البخاري / صحيح مسلم ١٧/١٨)

(٢) ابن سعد- الطبقات ٣/٣٤٢، (تاريخ الطبري ٤/٢٢٨) ابن الجوزي- مناقب عمر ص ١٧٠، ابن كثير- البداية والنهاية ١٤٤/٧.

(٣) صحيح البخاري ٦١/٧.

(٤) تاريخ الطبري ٤/٢٢٨-٢٢٩، وانظر: ابن سعد- الطبقات ٣/٣٣٨-٣٣٩، ٣٤٤.

بهذا التدبير عالج عمر - بعبريته الفذة - موضوع الخلافة، فهؤلاء نفر من الصحابة هم رؤساء أقوامهم، والمرشحون للخلافة - بكل المقاييس، فأمرهم أن يتشاوروا لاختيار رجل من بينهم، يجمعون عليه ويبايعونه، فمتى تم ذلك برضاهم سكت الناس وتتابعوا في بيعة من اختاروه، وهو بذلك يفوت الفرصة على دعاة الفتنة وأصحاب التيارات الخفية أن تعمل وتدبر في الخفاء، فيقطع دابر الفرقة والاختلاف وما يمكن أن ينتج عن ذلك من صراعات، كما أنه تخلص في نفس الوقت - من حمل مسؤولية الخلافة حياً وميتاً.

يقول البلتاجي: " ولم يكن لهذا التدبير مثال سابق في الإسلام، فالرسول لم يستحلف، ولم يعين رجالاً للشورى فيما بينهم خاصة، وأبو بكر رشح عمر بعد مشوراته لرؤساء الناس، أما عمر فإنه جمع الرؤساء وأهل الرأي والحل والعقد، المرشحين للخلافة وجعلهم في مجلس واحد للشورى، كل منهم أمام الآخر وجهاً لوجه، ليتصارحوا ويتفقوا على واحد منهم، وكان عمر يعلم أن ذلك المختار من بين الستة إنما تتعدد الخلافة له في الحقيقة بالبيعة العامة بين المسلمين بعد إتقان هؤلاء نفر عليه، إلا أنه كان يعلم إلى جانب ذلك أنهم سيجتمعون على من يتفق عليه هؤلاء الستة، لأنه - كما قال - "لا يخاف اختلاف الناس عليهم بعد اتفاقهم، وإنما كان يخاف اختلافهم على أنفسهم" (١).

وما يستحق أن نقف عنده في بيان هذه السياسة المبتكرة لعمر، والتي سد بها باب الفتنة المحتملة على الخلافة من بعده؛ أنه وضع من الآليات لتنفيذها وإحكام أمرها، ما يضمن نجاحها ويحقق النتائج المرجوة منها، كما بينت ذلك الروايات الماثورة عنه في هذا الموضوع، والتي نعرض لها ضمن النقاط التالية (٢):

- ١- أنه حدد عدد الصحابة المرشحين للخلافة، وأسماءهم، وهم الستة الذين ذكرنا آنفاً (٣)، وذلك نظراً لما كانوا يتمتعون به من صفات تؤهلهم لهذا المنصب.
- ٢- وأنه حدد طريقة انتخاب الخليفة: حيث أمر هؤلاء الستة أن يجتمعوا في مكان معين ويتشاوروا فيما بينهم، ويحضر معهم عبد الله بن عمر مشيراً فقط، وليس له من الأمر شيء، وأمر صهيياً الرومي أن يصلي بالناس أثناء التشاور، كما أمر طلحة الأنصاري على رأس خمسين رجلاً من الأنصار أن يراقبوا سير الانتخابات (٤).
- ٣- مدة الانتخاب أو المشاورة: وقد حددها الفاروق بثلاثة أيام، وهي مدة كافية للتشاور واختيار الخليفة، وان زادوا عليها فمعنى ذلك أن شقة الخلاف ستنتسح، ولذلك قال لهم: "لا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منكم" (٥).

(١) منهج عمر في التشريع ص ٤٢٩.

(٢) انظر: القرشي - أوليات الفاروق السياسية ص ١٢٥ وما بعدها.

(٣) وقد استثنى عمر رضي الله عنه فن العشرة المبشرين بالجنة الباقين سعيد بن زيد، فلم يسمه فيهم لقرابته منه - فهو ابن عم عمر - فاستثناه مبالغة في التبني من هذا الأمر. (ابن حجر - فتح الباري ٦٦/٧).

(٤) ابن سعد - الطبقات ٣/٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٦٤، تاريخ الطبري ٤/٢٢٩، ابن الجوزي - مناقب عمر ص ١٦٣، ١٧٠، المحب الطبري - الرياض النظرية ٢/١٨٠-١٨١، ابن كثير - البداية والنهاية ٧/١٤٥.

(٥) تاريخ الطبري ٤/٢٢٩، وأنظر: ابن سعد الطبقات ٣/٣٤٢، ٣٦٤.

٤- عدد الأصوات الكافية لاختيار الخليفة: ولذلك أربعة احتمالات: أن يُجمع الستة على انتخاب واحد منهم، أو تجمع الأكثرية منهم عليه - خمسة أو أربعة مقابل واحد أو اثنين - وفي هذه الحالات يكون الخليفة من حاز الأجماع أو نال أصوات الاغلبية. ويبقى الاحتمال الرابع: أن يرضى ثلاثة منهم رجلاً، وثلاثة رجلاً آخر، وهنا يأتي دور التحكيم^(١).

٥- اللجوء إلى التحكيم في حال تساوي الأصوات: وقد حدد له عمر رضي الله عنه طريقتين: الأولى: تحكيم عبد الله بن عمر في ترجيح كفة أحد الفريقين. والثاني: أن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر، فيكون عبد الرحمن بن عوف هو المرجح، بأن يختار الفريق الذي يكون معه، وذلك لما كان يرى عمر في عبد الرحمن من سداد الرأي ورشده^(٢).

فقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: "فإن رضي الثلاثة رجلاً منهم، وثلاثة رجلاً منهم، فحكموا عبد الله بن عمر، فأبي الفريقين حكم له، فليختاروا رجلاً منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف..."^(٣).

٦- معاقبة الفئة الراغبة عن رأي الجماعة: لقد كان عمر حريصاً على جمع الكلمة، ومتخوفاً عليهم من التفرق والاختلاف، ولذا فقد أمر بالعقاب الصارم لمن شذ في المجلس وخرج عن رأي الجماعة أو الأكثرية، وهو الضرب بالسيف، وقد أوكل ذلك لجماعة من جنود الله بقيادة طلحة الأنصاري - كما ذكرنا - وهي الجماعة المسؤولة عن مراقبة عملية الانتخاب وضبط سيرها على أحسن ما يرام، فقال له: "يا أبا طلحة إن الله عز وجل طالما أعز الإسلام بكم، فاختر خمسين رجلاً من الأنصار، فاستحث هؤلاء الرهط حتى يختاروا رجلاً منهم، وأحضر معهم عبد الله بن عمر ولا شيء له من الأمر، وقم على رؤوسهم، فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبي واحد، فاشرخ رأسه، وإن اتفق أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبي اثنان، فأضرب رأسيهما، فإن رضي ثلاثة رجلاً منهم وثلاثة رجلاً منهم، فحكموا عبد الله بن عمر، فأبي الفريقين حكم له فليختاروا رجلاً منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقيين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس"^(٤).

هكذا أحكم عمر رضي الله عنه الأمر ومنع حصول الفتنة بعده على الخلافة، وقد انتهت المداولات والمحاورات بينهم إلى اختيار عثمان بن عفان رضي الله عنه كما هو معروف.

(١) تاريخ الطبري، ٢٢٩/٤.

(٢) قال عمر رضي الله عنه: "ونعم ذو الرأي عبد الرحمن بن عوف، مسدّد رشيد، له من الله حافظ، فاسمعوا منه"

المرجع السابق، ٢٢٩/٤.

(٣) المرجع السابق، ٢٢٩/٤، ابن حجر - فتح الباري ٦٧/٧.

(٤) تاريخ الطبري، ٢٢٩/٤، وانظر: ابن سعد - الطبقات ٣٤٤/٣.

المبحث الرابع

قطع شجرة الرضوان

ومما يدخل ضمن عمل عمر رضي الله عنه بسد الذرائع؛ ما روي عن أن الناس بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وفي خلافة عمر كانوا يأتون إلى الشجرة التي كانت بيعة الرضوان تحتها⁽¹⁾، فيصلون عندها، فقال عمر: "أراكم أيها الناس رجعتم إلى العزى ألا لا أوتى منذ اليوم بأحد عاد لمثلها، إلا قتلته بالسيف كما يقتل المرتد، ثم أمر بها فقطعت"⁽²⁾.

فلماذا أمر عمر رضي الله عنه بقطع هذه الشجرة، وقد ورد فيها نص يبشر المؤمنين بأن الله تعالى قد رضي عنهم حين بايعوا النبي تحتها، والناس كانوا يصلون تحتها لله وحده، ولا يعبدون هذه الشجرة قطعاً، والصلاة في حد ذاتها مباحة في أي مكان حتى تحت تلك الشجرة؟!!

لقد خاف عمر أن يرجع الناس إلى عبادة الأوثان مع مرور الوقت- وبخاصة أنهم كانوا قريبي عهد بالجاهلية- نتيجة تجاوزهم الحدود في التماس البركة، فيدخلون في التبرك به- كما يقول الشاطبي- من التعظيم ما ليس فيه، وهذا التبرك هو أصل عبادة الأوثان في الأمم الخالية- حسبما ذكر أهل السير- فخوف عمر رضي الله عنه أن يتمادى الحال في الصلاة إلى تلك الشجرة حتى تعبد من دون الله تعالى؛ هو الذي سوغ له قطعها، سداً لما يمكن أن يترتب على التوغل في التعظيم من مفسدة كبرى⁽³⁾.

وعمر رضي الله عنه كان حريصاً على إخلاص العقيدة لله وحده، والابتعاد عن كل مظاهر الشرك، وهو لم يكن يقتصر في حقيقة هذا الأمر على الإيمان القلبي، وإنما يتجاوزه إلى مجال السلوك العملي، وهذا ما حدا به إلى أن يصرح أمام الناس- وهو يقبل الحجر الأسود- بأنه حجر لا يضر ولا ينفع، ولولا أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبله ما قبله⁽⁴⁾.

(1) وهي الشجرة المذكورة في قوله تعالى: "لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم، فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً" سورة الفتح. آية (18).

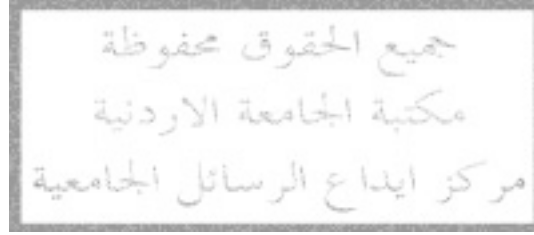
(2) ابن سعد- الطبقات 2/100، ابن الجوزي- مناقب عمر ص 93، الشاطبي- الاعتصام 1/240.

(3) الاعتصام 2/261.

(4) سبق تخريجه: ص

ويشبه سياسة عمر هذه ما رواه عنه رضي الله عنه بعض أصحابه: أنهم خرجوا معه رضي الله عنه في حجة حجها، فصلى بهم الفجر، فلما أنصرف رأى الناس مسجداً فبادروه، فقال: "ما هذا؟ فقالوا: هذا مسجد صلى فيه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: هكذا هلك أهل الكتاب قبلكم، اتخذوا آثار أنبيائهم بيعاً، من عرضت له فيه صلاة فليصل، ومن لم تعرض له صلاة فليمض"⁽¹⁾.

ومن هذا يظهر أن عمر كره للمسلمين أن يخصصوا مسجداً معيناً بالصلاة فيه، أو تفضيله على غيره من المساجد بمجرد أن النبي صلى الله عليه وسلم فيه، فالمساجد كلها لله دون تفضيل لأحدها على الآخر، ولا يستثنى من ذلك إلا ما ورد في النص بتفضيله، وهي سياسة عمرية تصب في محاربة البدع وما كان عليه أهل الكتاب فأفضى إلى هلاككم، كما أنها سياسة تتفق مع هدي النبوة، حيث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأقصى⁽²⁾.



(1) مصنف عبد الرزاق ٧٧/٢، ابن حجر - فتح الباري ٥٦٩/١.
(2) قال صلى الله عليه وسلم: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجد الحرام ومسجد الأقصى، ومسجدي هذا". (صحيح البخاري ٧٠/٣، ٢٤١/٤، صحيح مسلم ١٦٧/٩-١٦٨).

المبحث الخامس

تأديب أهل الزيغ

ومن سياسة عمر رضي الله عنه في سد ذرائع الكفر والفساد- ما ذكرناه سابقاً- من ضربه لصيغ بن عسيل، وفضيه ونهى المناسب عن مجالسته ومخالطته، لما علم من أمره من كثرة سؤاله عند متشابه القرآن⁽¹⁾.

وعمر رضي الله عنه يظهر الشدة في سياسة هذه إدراكاً منه لخطورة العاقبة المترتبة على فعل صيغ هذا، وقد حذر الله تعالى من ذلك بقوله: (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه)⁽²⁾. فبينت الآية الكريمة أن أهل الزيغ يتبعون التشابه من القرآن لا الحكم.

وهو ما أكده النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه، فاولئك الذين سمي الله فاحذروهم"⁽³⁾.

ولما كان هذا من شأن صبيغ أغاظ عليه عمر في العقوبة المناسبة ردعاً له، وتحذيراً لغيره من السير في ركبته، درءاً للمفسدة ومظاهر الفرقة في المجتمع المسلم.

ولا يقال أن هذا يتعارض مع ما أمرنا به من فهم كتاب ربنا ومعرفة أحكامه، لأن عمر رضي الله عنه لم يفعل هذا مع صبيغ إلا لما علمه من تتابع أمره في السؤال عن هذا التشابه تحديداً، ومجادلته فيه؛ إتباعاً لهواه، ويؤكد ذلك ما جاء في بعض الروايات من أن عمر قد أخبر عنه قبل أن يلقاه، فقال: "اللهم أمكني منه"⁽⁴⁾.

أما فهم آيات الكتاب وتأويلها ومعرفة التشابه منها والحكم، فيرجع فيه إلى العلماء الراسخين في العلم، ولذلك جعل الحديث الشريف الذي فسر الآية؛ علاقة ظاهرة لمعرفة أهل الزيغ، بأنهم "الذين يجادلون فه" فجعل من شأن المتبع للمتشابه- كما يقول الشاطبي- "أنه يجادل فيه ويقيم النزاع على الإيمان، وسبب ذلك أن الزائع المتبع لما تشابه من الدليل لا يزال في ريب وشك، إذ التشابه لا يعطي بياناً شافياً، ولا يقف منه متبعه على حقيقة، فاتباع الهو يلجئه إلى التمسك به، والنظر فيه لا يتخلص له، فهو على شك أبداً، وبذلك يفارق

(1) سبق تخريجه: ص

(2) سورة آل عمران، آية (٧)

(3) صحيح البخاري ٢٠٩/٨، صحيح مسلم ٢١٧/١٦.

(4) ابن الجوزي- مناقب عمر ص ٩٤، ابن حجر - الإصابة ١٩٨/٢-١٩٩" وعزاه إلى ابن الأنباري،

وصحح إسناده".

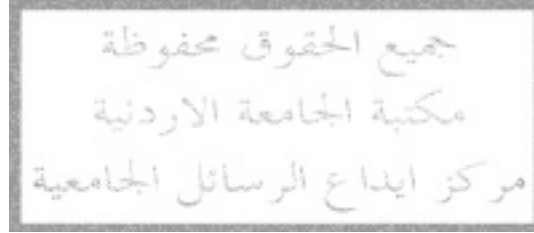
الراسخ في العلم، لأن جداله إن افتقر إليه فهو في مواقع الإشكال العارض طلباً لإزالته، فسرعان ما يزول إذا بين له موضع النظر.

وأما ذو الزيغ فإن هواه لا يخليه إلى طرح التشابه، فلا يزال في جدال عليه وطلب لتأويله"⁽¹⁾.

وقال أيضاً بعد حديثه عن افتراق الأمة إلى فرق وجماعات، وأسباب ذلك:

"فتأملوا وجه أتباع المتشابهات، وكيف أدّى إلى الضلال والخروج عن الجماعة"⁽²⁾.

ولا شك لأن من أهم وجبات ولي الأمر في دولة الإسلام؛ أن يحفظ لهذه الأمة دينها، ويمنع عنها كل ما يؤدي إلى ظهور البدع والخلافات التي تؤدي إلى الفرقة والافتتال.



(1) الاعتصام، ٤١٠/٢.
(2) المرجع السابق، ٤٠٨/٢.

المبحث السادس

نفي منفتن به النساء

التسويق بين المصالح المتعارضة أصل قائم في التشريع الاسلامي - كما قدمنا، وفي حالة حدوث هذا التعارض المستحکم وتعيين إهدار إحدى المصلحتين المتعارضتين فإن المصلحة الأكبر هي التي تقدم، ولذلك فإن المصلحة الجماعية تقدم على المصلحة الفردية، لأن المفسدة المترتبة على فوات هذه الأخيرة أخف وأهون من المفسدة المترتبة على فوات المصلحة الجماعية.

والتسويق بين الصالح العام وتقديم الأهم منها؛ من الواجبات التي تتناط بولي الأمر أو من ينوب عنه من أهل الاختصاص بحسب كل زمان وظرف، وهذا ما بدا واضحاً في قصة نفي عمر رضي الله عنه لمن كان حسنه وجماله سبباً في افتتان النساء به، وإن لم يكن قد اقترف ذنباً في ذلك، رعاية للمصلحة العامة، وتطهراً للمجتمع العام من دواعي الفتنة والرذيلة.

فقد روي أن عمر بينما كان يعس ذات ليلة؛ سمع امرأة تنشد

هل من سبيل إلى خمر فأشربها أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج؟

فلما أصبح عمر رضي الله عنه سأل عنه، فإذا هو من بني شلم، فأرسل إليه فأتاه، فإذا هو من أحسن الناس شعراً وأصبحهم وجهاً، فأمره عمر أن يطم، يقص أو يخلق - شعره، ففعل، فإذا به يزداد حسناً، فأمره عمر أن يعتم، ففعل، فازداد حسناً، فقال عمر: لا والذي نفسي بيده لا تجامعني بأرض أن بها، فأمر له بما يصلحه، وسيره إلى البصرة⁽¹⁾.

كما روي عنه رضي الله عنه نفيه لشاب آخر يدعى: أبو ذئب، للسبب ذاته، حيث سمع نسوة يتحدثن، فإذا هن يقلن: أي أهل المدينة أصبح؟ فقالت امرأة منهن: أنت والله ذئبهن، والذي نفسي بيده لا تجامعني بأرض أنا بها.

(1) سبق تخريجه: ص

فقال أبو ذئب: إن كنت لا بد مسيري فسير لي حيث سيرت ابن عمي - يعني نصر بن حجاج - فأمرله عمر بما يصلحه، وسيره إلى البصرة" (1).

ونفي عمر رضي الله عنه يحتمل أمرين:

أحدهما: أن يكون بدر منهما ما يدعو إلى الافتتان به من أفعال إرادية، كميلهما إلى التطرف في القول أو الحركة أو في اللباس أو الاختلاط بالنساء، أو نحو ذلك مما رأى عمر معه أن يؤديهما بنفيها ليمتعا عن ذلك، وعلى هذا الغرض يكون النفي من باب العقوبة التخريبيه على معصية (2). وهو ما لا ينكره أحد على عمر رضي الله عنه.

والثاني: أن لا يكون من أحدهما شيء من ذلك، فلم يقتربا أي ذنب يكون سبباً في الإغواء، يمكن أن يعاقبا عليه، وهذا هو الاحتمال الذي تدل عليه ظاهر الروايتين، ويؤيده الرواية التي ذكرها السرخسي: من أن نصر بن حجاج قال لعمر: "وما ذنبي يا أمير المؤمنين، قال: لا ذنب لك، وإنما الذنب لي حيث لا أظهر دار الهجرة منك" (3).

والسؤال الذي يتبع هذا الفرض: كيف يعاقب شخص لم يقترب ذنباً أو معصية، وينبغي عن موطنه وأهله لمجرد أن منحه الله تعالى حسناً وجمالاً؟!.

والجواب على هذا - ما قدمناه سابقاً - من أن المصلحة الفردية أو الخاصة إذا تعارضت مع المصلحة الجماعية أو العامة تعارضاً محكماً بحيث يتعين إصدار أحدهما؛ قدمت الأخيرة التي هي فوق كل اعتبار وهذا ما تقضي به قواعد الشريعة؛ "بارتكاب أخف الضررين لدفع الضرر الأشد" (4)، ويحتمه العدل المطلق الذي يحفظ التوازن في كل الأمور، وليس بالضرورة هنا أن يكون صاحب المصلحة الفردية المهذورة قد ارتكب جرماً أو ذنباً يستوجب معاقبته بإهدار المصلحة الخاصة، ولهذا شواهد من النصوص الشرعية؛ فقد نفى

(1) ابن سعد- الطبقات ٢/٢٨٥، ابن الجوزي- مناقب عمر ص ٦٦-٦٧، ابن حجر - فتح الباري ١٢/١٥٩-١٦٠، فقد أخرج البخاري في صحيحه ١٠/١٢، ٣٣٣/١٥٩، "العين النبي صلى الله عليه وسلم المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء، وقال أخرجهم من بيوتكم، وأخرج فلاناً، وأخرج عمر فلاناً"، وبين ابن حجر أن الذين نفاهم عمر من المدينة هم أبو ذئب ونصر بن الحجاج، كما قوف على ذلك في كتاب المغربين لأبي الحسن الميداني، وقال إن قصة نصر بن الحجاج مشهورة.

(2) انظر: عبد العزيز عامر- التعزير في الشريعة الإسلامية ص ٣٨٦.

(3) المبسوط ٩/٤٥.

(4) سبق تخرجه هذه القاعدة الفقهية: ص

رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض المخنثين من المدينة⁽¹⁾، للسبب ذاته، بالنساء ظناً منهم أنهم نساء مثلهن، وإلا فما الذنب الذي أرتكبه المخنث وقد خلقه الله تعالى على هذه الصفة؟!

على أن الشريعة العادلة توجب في هذه الحال - حال أهدار المصلحة الفردية التي تعارضت مع المصلحة الجماعية - التعويض المناسب للفرد عما لحق به من ضرر نتيجة لذلك، وجد ما فعله عمر رضي الله عنه حين أمر لهما بما يصلحهما قبل نفيهما. ثم لو تأملنا في سياسة عمر هذه لوجدناه قد حاول ابتداء التنسيق بين المصلحتين - الجماعية والفردية - قبل أن يتحتم عليه إهدار إحداهما، فطلب من نصر بن حجاج أولاً أن يخلق شعر رأسه، ثم أمره أن يعتم، ولم يلجأ إلى نفيه - وهو الوسيلة الأخف ضرراً به بعد ذلك - إلا عندما تحتم ذلك بعدم نجاعة الحلق أو الاعتماد في درء الفتنة التي رأى عمر وجوب درئها حماية للمصلحة العامة.

وقد يقال: إن ما فعله عمر رضي الله عنه من نفي الشابين لا يحل المشكلة، لأن الفتنة التي تصدر إلى درئها بسد ذريعتها ستبقى قائمة في البلد الذي غربهما إليه.

فيجب على هذا عبد العزيز عامر بقوله: "ولا يقال إن وجود نصر في مجتمع آخر في دار الإسلام مفسدة له أيضاً، وأنه قد يكون أشد إفساداً له من مجتمع مدينة الرسول ذلك أن الافتتان حصل فعلاً في مدينة الرسول، فوجب دفعه، وهو في المدينة المغرض إليها متمل، ولعل الخليفة عمر قد رأى أن البلدة التي غرب إليها نصر يكثر فيها حسنو الخلقة أمثاله، مما يبعد احتمال الافتتان به"⁽²⁾.

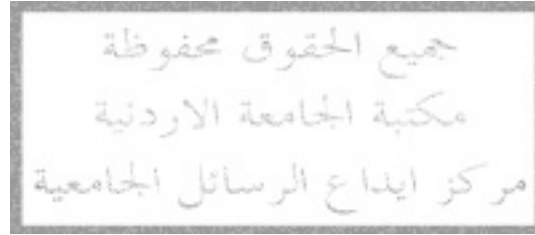
ويضيف البلتاجي: "والى جانب ذلك رأى عمر أن لمدينة الرسول ودار هجرته وضعاً خاصاً بين سائر البلدان، بحيث يجب أن تبرأ من دواعي الفتن والفساد، ولا شك أن فتنة النساء من أعظم الفتن التي يمكن أن تصيب مجتمعاً ما، فإذا تساوى احتمال الفتنة بين سائر المدن فإن لمدينة الرسول حقاً خاصاً يجب أن يراعى؛ ألم يصرح بذلك في رواية السرخسي حين رد على نصر بقوله: "لا ذنب لك، وإنما الذنب لي حيث لا أظهر دار الهجرة منك"؟ وإنما نفوا إلى بلاد أخرى؟

(1) فقد جاء في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان يدخل على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم مخنث فكانوا يعدّونه من غير أولي الإربة، فدخل النبي صلى الله عليه وسلم يوماً وهو عند بعض نسائه وهو ينعت امرأة.. فقال النبي صلى الله عليه وسلم ألا أرى هذا يعرف ما ههنا لا يدخلن عليكن، قالت: فحجّبوه" (صحيح مسلم ١٤/١٦٣) وقد بين النووي في شرحه لهذا الحديث وابن حجر في فتح الباري (٣٣٤-٣٣٦/٩) أسماء هؤلاء المخنثين الذين كانوا في المدينة وأن النبي صلى الله عليه وسلم قد نفاهما منها، كما أخرج ذلك غير واحد من أهل الحديث.

(2) التغيرير في الشريعة الإسلامية، ص ٣٨٦.

ولعل عمر أيضاً أراد بهذا النفي أن يقدم تحذيراً عملياً للشباب المتخلفين عن الجهاد من أن يعدموا على ما يمكن أن يؤدي إلى افتتان النساء اللاتي غاب أزواجهن في الحروب، فإذا كان ينفي هكذا دون ذنب، فماذا يفعل بالمدنّب؟ وفي هذا التحذير ما فيه من طمأننة قلوب المجاهدين الغائبين، وهي سياسة عمرية بعيدة النظر والمدى متعددة الأهداف والمقاصد، ولا بأس في سبيلها من إهدار شيء من حرية شابين جميلين^(١).

وقد يؤيد هذا ما علمناه من سياسته رضي الله عنه في شدة حرصه على المحافظة على الأعراض، وعدم المساس بها.



(١) منهج عمر في التشريع، ص ٣٨٠.

المبحث السابع

النهي عن إقامة الحدود في دار الحرب

انطلاقاً من اصل النظر في الحالات الذي تنفرع عنه قاعدة سد الذرائع: نهى عمر رضي الله عنه إقامة الحدود في دار الحرب؛ فقد روي أنه كتب إلى أمراءه على الجيوش والسرايا: أن لا يجلدوا أحداً من المسلمين حتى يطلعوا الدرب قافلين، خشية أن تحمل المحدود الحمية أن يلحق بالمشركين"⁽¹⁾.

وليس في هذا الذي أمر به عمر رضي الله عنه أمراءه تعطيل لحد من حدود الله تعالى التي لا يملك أحد - ولو كان عمر - تعطيلها - أو التهاون في إقامتها، وإنما هي سياسة حكيمة منه اقتضتها مقاصد الشريعة التي توجب النظر في عواقب الأمور وما ينتج عنها من حالات، فتمنع المباح أو تبيح الممنوع متى ترتب على العمل بالحكم الأصلي مفسدة أعظم. فعمر رضي الله عنه يرجي إقامة الحدود في دار الحرب؛ خشية أن يترتب على ذلك ضرر أكبر أو مفسدة أعظم من ترك إقامتها، وهي لحاق المحدود بدار العدو، فيرتد كافراً، إما بسبب هروبه من هذه العقوبة أو حنقه على المسلمين إذا أقيمت عليه، بل ويمكن أن تدفعه حمية الانتقام لنفسه أن ينقلب عيناً على المسلمين للعدو، وفي هذا كله مفسدة راجحة وضرر بالغ بالأمة.

ولا يقال: إن هذه المفسدة التي عمد عمر رضي الله عنه إلى سد الطريق إليها، تبقى محتملة حتى في دار الإسلام، فما المعنى من تخصيص الحكم في حالة خروج الجند للغزو، وانتقالهم لدار الحرب؟ لأن هذا الاحتمال يكون نادراً ما دام المسلم في دار الإسلام، فلا يلتفت إليه، أما في دار الحرب فإنه يزداد ذلك الاحتمال؛ فينقلب الحكم تبعاً لذلك.

(1) قال عمر رضي الله عنه: "ونعم ذو الرأي عبد الرحمن بن عوف، مسدّد رشيد، له من الله حافظ، فاسمعوا منه" المرجع السابق، ٢٢٩/٤.

ولذلك فإن عمر رضي الله عنه لم يكن مبتدعاً لهذه السياسة، بل قررتها نصوص السنة فيما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه: "نهى عن قطع الأيدي في الغزو"⁽¹⁾ ، وما ذاك إلا للسبب الذي ذكرناه، فكيف الأمر والإسلام في عهد عمر رضي الله عنه انتشر انتشاراً سريعاً، ودخل فيه الناس من مختلف الملل والنحل وإن هؤلاء المسلمين الجدد لم يجدوا من التربية الإسلامية الكافية؛ ما وجده المسلمون السابقون على عهده صلى الله عليه وسلم.

مما ساعد على هذا - أي اتخاذ عمر لهذه السياسة- أن حد الحامل والمرضع يؤخر حتى تضع حملها أو يستغني وليدها عن لبنها، وذلك رعاية لمصلحة أقل بكثير من مصلحة المسلمين كما في المسألة موضوع البحث ثم إن هذا ليس إلا أرجاء للحد حتى يخلص الجيش من بلاد العدو، لا إسقاطاً له بالمرّة، كما لا يخفى"⁽²⁾.

وقد رأينا - فيما سبق- كيف أن عمر رضي الله عنه مراعاة للمال؛ اقنع عن استعال عقوبة التغريب، عندما ظهر له بعض من المفاصد التي ترتبت على ذلك، من لحوف المغرب بديار أهل الكفر، وارتداده عن الإسلام"⁽³⁾. جامعة الأردنية

كما يشهد لهذه السياسة من دليل القياس ما ذكره ابن القيم: من أن "تأخير الحد لعارض أمر وردت به الشريعة، كما يؤخر عن الحامل والمرضع وعن وقت الحر والبرد والمرض، فهذا تأخير لمصلحة الحدود (أو مصلحة الوليد في الحامل والمرضع) فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى"⁽⁴⁾.

ويقول محمد موسى "وربما كان مما ساعد

(1) سبق تخريجه

(2) سبق خريجه، ص

(3) إعلام الموقعين ٧/٣.

(4) تاريخ الفقه الإسلامي ٦٩/١.

المبحث الثامن

تضمين الصناع ومسائل أخرى

١ - تضمين الصناع:

ويدخل ضمن سياسة عمر القاضية بسد ذرائع الفساد، ما قضى به رضي الله عنه من تضمين الصناع ما يهلك تحت أيديهم من أمتعة الناس^(١)، مع أن الأصل يقضي بعدم تضمينهم، لأن الصناع في حكم المؤتمن، فهو أشبه بالمودع عنده أو الوكيل^(٢) ولذلك لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه ضمن صانعاً ما هلك من الشيء المصنوع عنده.

إلا أن عمر رضي الله عنه ومعه بقية الخلفاء الراشدين قضوا بذلك سداً لذريعة الفساد، الممثل في ضياع أموال الناس نتيجة التهاون في حفظها، وتقشي الخيانة بين الناس، فاقتضت المصلحة الحكم بتضمينهم.

يقول ابن رشد: "ومن ضمته - أي الصناع - فلا دليل له، إلا النظر إلى المصلحة وسد الذريعة"^(٣).

ويتبين الشاطبي وجه هذه السياسة، فيقول: "ووجه المصلحة فيه: أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفريط وترك الحفظ؛ فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال، ويقل الاحتراز، وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة التضمين"^(٤). وهذا معنى قول علي رضي الله عنه "لا يصلح الناس إلا ذاك".

ولا يقال: إن هذا نوع من الفساد، وهو تضمين البريء، إذ لعله ما أفسد، ولا فرط؛ فالتضمين مع ذلك كان نوعاً من الفساد، لأننا نقول: إذا تقابلت المصلحة والمضرة فشأن العقلاء النظر إلى التفاوت، ووقوع التلف من الصناع من غير تسبب ولا تقربط بعيد،

(١) الهندي - كنز العمال ٩٢٢/٣ ونسبه إلى عبد الرزاق وابن أبي شيبة في مصنفيهما "سنن البيهقي

١٢٢/٦ "وضعه" ، ابن رشد- بداية المجتهد ٢٣٢/٢. الشاطبي- الاعتصام ٣٣٤/٢.

(٢) ابن رشد- بداية المجتهد ٢٣٢/٢.

(٣) المرجع السابق، ٢٣٢/٢.

(٤) ولذلك فإن حكم التضمين هذا يسري على الصناع المشترك (العام) دون الخاص.

والغالب التلف وفوت الأموال، وأنها لا تستند إلى التلف السماوي، بل ترجع إلى صنع العباد على المباشرة أو التفريط" (1).

ثم بين الشاطبي أن تضمين الصناع من باب تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، والذي تشهد له نصوص كثيرة في الشرع، منها نهيه صلى الله عليه وسلم عن أن يبيع حاضر لباد، قائلاً: "دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض" (2)، ونهيه عن تلقي الركبان بالبيع حتى يهبط بالسلع إلى الأسواق (3) (4).

وبهذه السياسة عالج عمر رضي الله عنه ما استجد من تغيير في أحوال الناس، فقطع الطريق على من تسول له نفسه الخيانة أو التهاون في حفظ ما تحت يده من أموال لغيره، وجعل الأمين منهم أكثر حرصاً على حفظهما.

بقي أن نشير إلى أنه: "إذا قامت البينة على أن الصانع لم يقصر في حفظ ما أودع تحت يده من متاع، وهلك، فإنه لا يضمن عملاً بحكم الأصل، ولأن الضمان غرامة ونوع عقوبة، ولا تكون العقوبة إلا نتيجة لتهمة الإهمال والتقصير أو التعدي وليس أحدهما بمتحقق فيه في هذه الحال، ولذلك وجدنا ابن رشد يرمي "بالشذوذ" قول من قال بتضمين الصناع ما قامت البينة على هلاكه عندهم من غير تعد منهم ولا تفريط" (5).

ويدل على هذا ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "استودعت ستة آلاف درهم، فذهبت -أي ضاعت- فقال لي عمر بن الخطاب: ذهب لك معها شيء؟ قلت: لا، فضمنني" (6) فضمن عمر أنساً قيمة الوديعة، لأن ضياعها وحدها دون شيء آخر من ماله أو متاعه دليل على أنه لم يرعها الرعاية الواجبة، وبدر منه تقصير في حفظها، ويفهم من هذا أنه إذا ثبت عدم تقصيره فلا يضمن.

(1) الاعتصام ٣٣٤/٢..

(2) صحيح مسلم ١٠/١٦٥، وأخرج البخاري في صحيحه ٤/٣٧٢: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيع حاضر لباد" دون باقي الحديث.

(3) صحيح البخاري ٤/٣٧٣- صحيح مسلم ١٠/١٦٢، ١٦٤.

(4) الاعتصام ٣٣٤/٢-٣٣٥.

(5) لأن دليل تضمين الصانع وارد على حال ما إذا لم يثبت بالبينة عدم تقصيره وتعيده؛ فأما فيما عدا هذه الحل فحكم الأصل- الذي هو عدم تضمين الصانع اعتباراً بكونه أميناً- بان لا دليل على تغييره وانقلابه من عدم التضمن إلى التضمن؛ وبخاصة أن المصلحة العامة وإن استدعت تضمين الصانع ما لم يثبت عدم تقصيره وتعيده فيه؛ فإنها لا تستدعي أيضاً تضمينه حتى ما ثبت بالبينة عدم تقصيره وتعيده فيه؛ بل الحاصل لوضوحه حينئذ إهدار مصلحته بالكلية، وتسليط الناس على ماله بلا سبب مشروع إلا مجرد كونه صانعاً؛ وليس هذا ولا شك سبباً شرعياً للتسليط على مال الغير، والله تعالى أعلم.

(6) أحكام القرآن ٢/٢٠٧.

٢- طلاق الفار:

ومن سياسة عمر رضي الله عنه بسد الذرائع ما ذكرناه سابقاً^(١)؛ من قضائه بتوريث المبتوتة في مرض الحوت، حتى لا يتخذ الطلاق الذي شرعه الله تعالى لحكم ومقاصد شريفة طريقاً إلى الأضرار بالزوجة، بتعمد حرمانها من حقها في الميراث، ففرض رضي الله عنه وغيره من الصحابة بتوريثها- خلافاً لحكم الأصل الذي يقضي بعدم توريثها- سداً لهذه الذريعة، وعقاباً للزوج على استغلاله حقه المشروع استغلالاً سيئاً؛ ومعاملة له بنقيض قصده.

ويؤكد نهج عمر رضي الله عنه لهذه السياسة ما روي عنه: أن غيلان بن مسلمة الثقفي اسلم وتحتة عشرة نسوة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "أختر منهن أربعاً، فلما كان في عهد عمر رضي الله عنه طلق نساءه وفرق ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال: إني لأظن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك، ففدغه في نفسك، ولا أراك تمكث إلا قليلاً، وأيم الله لتراجعن نساءك ولترجعن في مالك، أو لأورثهن منك، ولأمرن بقبرك فيرجم كما رجم قبر أبي رغال"^(٢).

قال الضعاني في تعليقه على هذا الخبر: "في كلام عمر هذا ما يدل على إبطال الحيلة لمنع التوريث"^(٣).

٣- نهية عن إبداء ما ستر الله:

ولم يكن عمر رضي الله عنه يسمح بالكشف عن الذنوب والحدود التي سترها الله تعالى، وربما عاقب الشخص الذي يعتمد إلى فعل ذلك، حرصاً منه رضي الله عنه على سد منافذ الفساد، ومنع انتشار الرذيلة في المجتمع المسلم، لأن الحديث في مثل هذه المعاصي والذنوب يترك آثاره السلبية على الأفراد والجماعات، فيتجرأ الناس على المعاصي وتلوك الألسن الأعراض، ويصعب على صاحب المعصية- بعد فضح أمره- التوبة والإقلاع عن الذنب.

فقد روي أن أحد أمراء عمر رضي الله عنه خطب في جنده قائلاً: "أيها الناس، إنكم في أرض الشراب فيها فاش، والنساء فيها كثير، فمن اصاب منكم حداً فيأتنا فلنقم عليه

(١) انظر: ص

(٢) مسند أحمد ١٤/٢، ابن الجوزي- مناقب عمر ص ١٤٤، ابن حجر- الاصابة ١٩١/٣ "وذكر له عدة

طرق" الضعاني- سبل السلام ١٣٢/٣.

(٣) سبل السلام ١٣٣/٣

الحد، فإنه ظهور، فبلغ ذلك عمر فكتب إليه، لا أهل لك أن تأمر الناس أن يهتكوا ستر الله الذي سترهم" (1) .

وقد روي أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال له: إن لي ابنة أصابها حد من حدود الله، فأخذت الشفرة لتذبح نفسها وأدركناها وقد قطعت بعض أوداجها، فداويناها حتى برأت، ثم تابت بعد توبة حسنة، وهي تخطب إلى قوم أفأخبرهم بالذي كان؟ فقال عمر: أتعمد إلى ما ستره الله فتبديه؟! والله لئن أخبرت بشأنها أحداً من الناس لأجعلنك نكالا لأهل الأمصار، أنكحها نكاح العفيفة المسلمة" (2) .

وفي رواية مماثلة: أن امرأة من همدان في اليمن ارتكبت الفاحشة، فقدم عمها إلى المدينة، وذكر ذلك لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقال له عمر: "لو أفشيت عليها لعاقبتك، وإذا أتاك رجل صالح ترضاه فزوجها إياه" (3) .

وروى الإمام مالك: "أن رجلاً خطب إلى رجل أخته، فذكر أنها كانت أحدثت فبلغ ذلك عمر بن الخطاب، فضربه، أو كاد يضربه، فقال: مالك وللخير؟" (4) .

يقول محمود شاكر في تعليقه على هذه الأخبار عن عمر: "هذه الأخبار السالفة، أدب من آداب هذا الدين العظيم، وهدى من هدى أهل الإيمان، أمروا به ومضوا عليه، حتى خلفت من بعدهم الخلوف، فجهلوا أمر دينهم، وغالوا غلواً فاحشاً في استبشاع زلة من زل من أهل الإيمان، فقتل الرجل منهم بنته وأخته ومن له عليها الولاية، وما فعلوا ذلك، إلا بعد أن فارقوا جادة الإيمان في سائر ما أمرهم الله به، فاستمسكوا بالغلو الفاحش، وظنوا ذلك من تمام ديانتهم ومرؤتهم، وهذا دليل على أن كل تفريط في الدين يقابله في الجانب الآخر غلو في التدين بغير دين أو رحم الله عمر بن الخطاب، ما كان أبصره بالناس وأرحمه بهم" (5) .

ونكتفي بهذا القدر من التطبيقات العملية لسياسة عمر رضي الله عنه القاضية بسد ذرائع الكفر والفساد، على أنه قد مر بنا فيما سبق من فصول هذه الدراسة، العديد من الأمثلة التي تصلح للتدليل على سياسته في هذا المجال.

(1) مصنف عبد الرزاق ١٣٥/٥، الهندي- كنز العمال ٥٦٩/٥-٥٧٠.

(2) تفسير الطبري ٢٨٣/٩-٥٨٤، ابن عبد البر- الاستنكار ٢٢١/٦-٢٢٢، ابن الجوزي- مناقب عمر ص ١٤٥، الشافعي- الأم ١٣٢/٥ بنحوه.

(3) تفسير الطبري ٥٨٣/٩

(4) الموطأ ٥٤٧/٢

(5) تفسير الطبري ٥٨٤/٩

جميع الحقوق محفوظة
مكتبة الجامعة الاردنية
مركز ايداع الرسائل الجامعية

المصادر والمراجع*

ابن إبراهيم: إبراهيم عبد الله بن إبراهيم الفرضيّ المشرقيّ. (ت ١١٨٩هـ)، العذب الفاضل شرح عمدة الفارض، (وهو شرح على منظومة عمدة كل فارض في علم الوصايا والفرائض، المعروف بألفية الفارض، لصالح بن حسن البهوتي. ت: ١١٢١هـ)، تحقيق: محمود عمر الدميّاطي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

ابن الأثير: عز الدين أبو الحسين علي بن محمد الجزري. (ت ٦٣٠هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق محمد البنا ومحمد عاشور ومحمود فايد، دار الشعب، مصر.

ابن الأثير: عز الدين أبو الحسين علي بن محمد الجزري. (ت ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت.

الإمام أحمد: أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني. (ت ٢٤٠هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، وبهامشه: منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المكتب الإسلامي، دار صادر، بيروت-لبنان.

الإمام أحمد: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. (ت ٢٤٠هـ)، الزهد،

ابن آدم: يحيى بن آدم القرشي. (ت ٢٠٣هـ)، الخراج، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت-لبنان.

إسماعيل: د. محمود، قضايا في التاريخ الإسلامي منهج وتطبيق، دار الثقافة، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

* ١- رُتبت المراجع هجائياً حسب اسم الشهرة للمؤلف. أو المقطع الأخير من اسمه.

٢- يلغى اعتبار: أل التعريف وأبي وابن وإمام ودكتور ونحوهم.

الأشقر: د. عمر سليمان، نظرات في أصول الفقه، دار النفائس، عمان-الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

الألباني: محمد ناصر الدين. (ت ١٤٢٠هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، دمشق-سوريا، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

الألباني: محمد ناصر الدين. (ت ١٤٢٠هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، دمشق-سوريا، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

الألباني: محمد ناصر الدين. (ت ١٤٢٠هـ)، صحيح الأدب المفرد،

الألباني: محمد ناصر الدين. (ت ١٤٢٠هـ)، صحيح الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٨٨هـ/١٩٦٩م.

الألباني: محمد ناصر الدين. (ت ١٤٢٠هـ)، صحيح سنن أبي داود، اختصر أسانيداه وعلّق عليه: زهير الشاويش، مكتب التربية العربية لدول الخليج، الرياض-السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

الألباني: محمد ناصر الدين. (ت ١٤٢٠هـ)، صحيح سنن ابن ماجه،

الألباني: محمد ناصر الدين. (ت ١٤٢٠هـ)، صحيح سنن النسائي،

الألباني: محمد ناصر الدين. (ت ١٤٢٠هـ)، ضعيف سنن ابن ماجه، المكتب الإسلامي،

الإمام مالك: أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي. (ت ١٧٩هـ)، الموطأ،

أمير علي: سيّد، مختصر تاريخ العرب، ترجمة: عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان،
الطبعة الرابعة، ١٩٨١م.

ابن عبد ربه: ، العقد الفريد،

باز اللبناي: سليم رستم. (ت ١٣٢٨هـ)، شرح المجلّة، المطبعة الأدبية، بيروت-لبنان، الطبعة
الثالثة، ١٩٢٣م.

البجيرمي: سليمان بن محمد بن عمر. (ت ١٢٢١هـ)، حاشية البجيرمي على منهج الطلاب
(المسماة: التجريد لنفع العبيد)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصرن الطبعة الأخيرة،
١٩٥٠م.

البخاري: الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. (ت ٢٥٦هـ)، الأدب المفرد،

بدران: د. بدران أبو العينين، أصول الفقه الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية-مصر.

البرهاني: محمد هشام محمد سعيد، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، مطبعة الريحاني، بيروت-
لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.

البلاذري: أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر. (ت ٢٧١هـ)، فتوح البلدان، تحقيق: د. عبد الله
أنيس الطباع و د. عمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت-لبنان،
١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

ابن بلبان الفارسي: علاء الدين علي. (٧٣٩هـ-)، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، (وابن
حبان هو: محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي. (ت ٣٥٤هـ)، تحقيق: كمال
يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

بلتاجي: د. محمد، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع** (دراسة مستوعبة لفقہ عمر وتنظيماته)، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، ١٩٧٠م.

الينا: القاضي محمد، **مذكرات السياسة الشرعية** (لطلبة تخصص القضاء الشرعي/كلية الشريعة الإسلامية)، مطبعة الشرق، مصر، (١٩٤٢م-١٩٤٣م).

البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

البهوي: د. أحمد عبد المنعم محمد، **تاريخ القضاء في الإسلام**، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة-مصر، ١٩٦٥م.

البوطي: محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، المكتبة الأموية، دمشق-

سوريا، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م. فوطه
مكتبة الجامعة الأردنية
مركز أبحاث الرسائل الجامعية

البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. (ت ٤٥٨هـ) **شعب الإيمان**،

البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. (ت ٤٥٨هـ)، **السنن الكبرى**، وفي ذيله: الجوهر النقي، لعلاء الدين بن علي بن عثمان المارديني الشهير: بابن التركماني. (ت ٧٤٥هـ)، دار المعرفة، بيروت-لبنان، (عن الطبعة الأولى، لمجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، الهند، ١٣٤٤هـ).

تاج: الشيخ عبد الرحمن، **السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي**، مطبعة دار التأليف، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ-١٩٥٣م.

التبريزي: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب. (ت بعد ٧٣٧هـ)، **مشكاة المصابيح**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، دمشق-سوريا، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. (ت ٢٩هـ)، **الجامع الصحيح**، (وهو سنن الترمذي)، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، مصر.

التفازاني: سعد الدين مسعود بن عمر. (ت ٧٩٢هـ)، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح**، (والتنقيح مع شرحه المسمى: التوضيح، لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود البخاري. ت: ٧٤٧هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. (٧٢٨هـ-)، **الفتاوى الكبرى**، قدم له: حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت-لبنان (عن طبعة مطبعة العاصمة، القاهرة-مصر، سنة ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م).

ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. (ت ٧٢٨هـ)، **الحسبة في الإسلام** (أو وظيفة الحكومة الإسلامية)،

ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. (ت ٧٢٨هـ)، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق: علي بن محمد المغربي، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. (ت ٧٢٨هـ)، **مجموع الفتاوى**، دار عالم الكتب، الرياض-المملكة العربية السعودية، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر. (ت ٢٥٥هـ)، **البيان والتبيين**،

الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر. (ت ٢٥٥هـ)، **التاج في أخلاق الملوك**، تحقيق: أحمد زكي باشا، المطبعة الأميرية، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ/١٩١٤م.

جاسم: باسل طه، **التنظيمات الإدارية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب**، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة الموصل، مجلس كلية الآداب، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي. (ت ٣٧٠هـ)، **أحكام القرآن**، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان (مصورة عن الطبعة الأولى، بمطبعة الأوقاف الإسلامية، دار الخلافة، ١٣٣٥هـ).

ابن جعفر البغدادي: أبو الفرج قدامة، **نقد النثر**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

الجليدي: د. سعيد، **شريعة المجتمع بين النظرية والتطبيق**، بحث منشور في مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا، العدد السادس، سنة ١٩٨٩م، (ص ٩-٤١).

ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. (ت ٥٩٧هـ)، **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**، دار المنار، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. (ت ٤٧٨هـ) **غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)**، تحقيق: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. (ت ٤٧٨هـ) **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، طبعة الشيخ خليفة بن حمد، قطر، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

الحاكم النيسابوري: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن حمدويه. (ت ٤٠٥هـ)، **المستدرک علی الصحیحین**، وبذيله: تلخيص المستدرک، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب-سوريا (طبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، الهند).

ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي. (٨٥٢هـ)، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. (ت ٢٥٦هـ)، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية ومطبعتها، القاهرة-مصر.

ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي. (ت ٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، (وبهامشه الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر)، مكتبة المثنى (طبعة الأوفست)، بغداد-العراق.

ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي. (ت ٨٥٢هـ)، تلخيص الجبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنورة-المملكة العربية السعودية، ١٩٦٤م.

ابن حزم الأندلسي: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. (ت ٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. (ت ٤٥٦هـ)، المحلى بالآثار، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. حسان: د. حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المنتبّي، القاهرة-مصر، ١٩٨١م.

حسب الله: علي، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة-مصر، ١٩٨٥م.
حسن: ، تاريخ الإسلامي السياسي،

حلمي: د. محمود، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة،

الحموي: شهاب الدين أبي محمد ياقوت. (ت ٦٢٦هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت-لبنان.
حيدر: علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، مكتبة النهضة، بيروت، وبغداد، توزيع دار العلم للملايين، بيروت-لبنان.

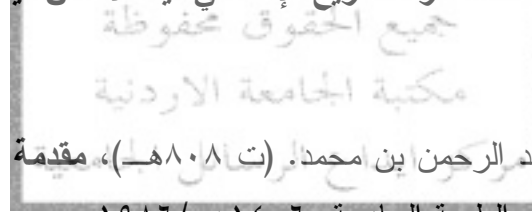
خالد: خالد محمد، دفاعاً عن الديمقراطية، دار ثابت، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى،
١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

خطاب: اللواء الركن محمود شيت، عمر بن الخطاب الفاروق القائد، دار الفكر، الطبعة الرابعة،
١٣٩١هـ/١٩٧١م.

خلاف: الشيخ عبد الوهاب، السلطات الثلاث في الدولة

خلاف: الشيخ عبد الوهاب، السياسة الشرعية (أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية
والخارجية والمالية)، دار الأنصار، القاهرة-مصر، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

خلاف: الشيخ عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه،



ابن خلدون الحضرمي: عبد الرحمن بن محمد. (ت ٨٠٨هـ)، مقدمة ابن خلدون، دار القلم،
بيروت-لبنان، الطبعة السادسة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

الدارقطني: علي بن عمر. (ت ٣٨٥هـ)، سنن الدارقطني، عالم الكتب، بيروت-لبنان، الطبعة
الثانية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام. (ت ٢٥٥هـ)، سنن الدارمي، اعتنى بطبعه:
محمد أحمد دهمان، نشرته دار إحياء السنّة النبوية، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت-
لبنان.

أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد
محي الدين عبد الحميد، دار إحياء السنّة النبوية.

دده أفندي: إبراهيم بن يحيى خليفة. (ت ٩٧٣هـ)، السياسة الشرعية، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم،
مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية-مصر، ١٤١١هـ.

الدردير: أبو البركات أحمد بن محمد. (ت ١٢٠١هـ) الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، تحقيق: د. مصطفى كمال وصفي، دار المعارف، القاهرة-مصر، ١٣٩٣/١٩٧٤م.

الدريني: د. فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، دار البشير، عمان-الأردن، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

الدريني: د. فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق-سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

الدريني: د. فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

الدريني: د. فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، دار البشير، عمان-الأردن، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

الديك: د. محمود إبراهيم، المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، مطابع البيان التجارية، دبي-الإمارات العربية المتحدة.

الذهب: حسين بن سالم بن عبد الله، مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان-الأردن، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

الذهبي: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. (ت ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء،

الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. (ت ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان.

الرحيلي: د. رويحي بن إجح، فقه عمر بن الخطاب موازناً بفقهاء أشهر المجتهدين (في الحدود والجنائيات)، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

أبو رغبة: د. حامد، حكم التعزير بأخذ المال

ابن رشد القرطبي (الجد): أبو الوليد محمد بن أحمد. (ت ٥٢٠هـ) المقدمات الممهّدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: د. محمد صبحي وسعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

ابن رشد القرطبي (الحفيد): أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. (ت ٥٩٥هـ) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة التاسعة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

الرفاعي: جميلة عبد القادر شعبان، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٩٩م.

الريس: د. محمد ضياء الدين، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة-مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦١م.

الريسوني: أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن-الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

الزبيدي: أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني. (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار ليبيا، بنغازي-ليبيا (عن الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية، مصر، ١٣٠٦هـ).

الزحيلي: د. محمد، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، مكتبة المؤيد، الرياض، ومكتبة دار البيان، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

الزحيلي: د. وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، دار الفكر، دمشق-سوريا، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

الزحيلي: د. وهبة، العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

الزرقا: الشيخ أحمد بن محمد. ت ١٣٥٧هـ)، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: د. عبد الستار أبو غدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

الزرقاء: الأستاذ مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار الفكر، بيروت-لبنان، (الطبعة التاسعة، مطابع ألف باء، الأديب، دمشق، ١٩٦٧-١٩٦٨م).

الزرقاني: محمد بن عبد الباقي. (ت ١١٢٢هـ) شرح الزرقاني على مختصر خليل،

الزلباني: الشيخ رزق محمد، مذكرة في مادة السياسة الشرعية (لطلبة قسم إجازة القضاء الشرعي في كلية الشريعة في جامعة الأزهر)، مطبعة الشرق الإسلامية، القاهرة-مصر.

أبو زهرة: الشيخ محمد. (ت ١٣٩٤هـ)، أحكام التركات والمواريث، دار الفكر العربية، القاهرة-مصر.

أبو زهرة: الشيخ محمد. (ت ١٣٩٤هـ)، مالك حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، الطبعة الثانية، ١٩٥٢م (تصدير).

أبو زهرة: الشيخ محمد. ت ١٣٩٤هـ)، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر.

زيدان: د. عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مكتبة القدس، بغداد-العراق، ومؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ١٩٨٢م.

زيدان: د. عبد الكريم، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، بحث منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية، بغداد-العراق، العدد الثالث، سنة ١٩٦٩م-١٩٧٠م.

الزيلعي: أبو محمد عبد الله بن يوسف. (ت ٧٦٢هـ) **نصب الراية لأحاديث الهداية**، مع حاشيته: بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، المكتبة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

سباط: حسام محمد سعد، **اللجوء السياسي في الإسلام**، رسالة ماجستير في كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، المفرق-الأردن، سنة ١٩٩٧م.

السباعي والصابوني: د. مصطفى السباعي ود. عبد الرحمن الصابوني، **الأحوال الشخصية في الأهلية والوصية والتركات**، جامعة دمشق، دمشق-سوريا، الطبعة الخامسة، (١٣٩٦-١٣٩٧هـ) (١٩٧٧-١٩٧٨)م.

السرخسي: شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل. (ت ٤٩٠هـ) وقيل (٥٠٠هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية (عن طبعة مطبعة السعادة، القاهرة-مصر، سنة ١٣٣١هـ).

السرخسي: شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل. (ت ٤٩٠هـ) وقيل (٥٠٠هـ)، **أصول السرخسي**، تحقيق: ، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

ابن سعد: محمد. (ت ٢٣٠هـ)، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، دار بيروت، بيروت-لبنان، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م.

السعدي: عبد الله جمعان سعيد، **سياسة المال في الإسلام في عهد عمر بن الخطاب ومقارنتها بالأنظمة الحديثة**، مكتبة المدارس، الدوحة-قطر، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

أبو سنة: ، **العرف والعادة**،

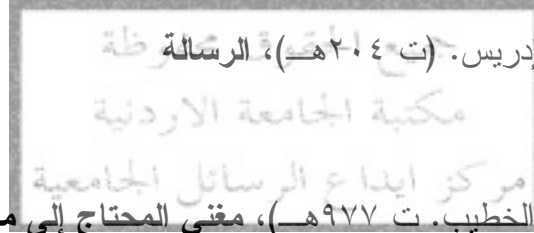
السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (ت ٩١١هـ) **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (ت ٩١١هـ)، تاريخ الخلفاء، دار الفكر، لبنان- بيروت.

الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. (ت ٧٩٠هـ)، الاعتصام، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشرعية، شرح وتعليق: الشيخ عبد الله دراز، ضبط وترقيم: محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

الإمام الشافعي: محمد بن إدريس. (ت ٢٠٤هـ)، الأم، وبهامشه مختصر أبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني. (ت ٢٦٤هـ)، دار الشعب، مصر، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.



الشربيني: محمد بن أحمد الخطيب. (ت ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرف معاني ألفاظ المنهاج (وهو شرح على متن منهاج الطالبين، للنووي)، علق عليه: جوبلي بن إبراهيم الغمري، دار الفكر، بيروت-لبنان، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

أبو شريعة: د. إسماعيل، نظرية الحرب،

شلبي: د. أحمد، الاقتصاد في الفكر الإسلامي،

شلبي: د. أحمد، المجتمع الإسلامي (أسس تكوينه، أسباب ضعفه، وسائل نهضته)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، الطبعة السادسة، ١٩٨٣م (ضمن موسوعة النظم والحضارة الإسلامية).

شلبي: محمد مصطفى، **تعلييل الأحكام** (عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد)، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

الشوكاني: محمد بن علي بن محمد. (ت ١٢٥٥هـ)، **نيل الأوطار في أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، دار الجيل، بيروت-لبنان، ١٩٧٣م.
الشيبياني: محمد بن الحسن. (ت ١٨٩هـ)، **الآثار**،

ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد. (ت ٢٣٥هـ)، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

الشيرازي: أبو إسحق إبراهيم بن علي بن يوسف. (ت ٤٧٦هـ)، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ومعه النظم المستعذب في شرح غريب المهذب، لمحمد بن أحمد بن بطلال الركبي، دار الفكر، بيروت-لبنان.

الصاع: عبد الله بن محمد. (ت ٨٩٤هـ) **شرح حدود ابن عرفة** (المسمى: الهداية الكافية الشافية)، تحقيق: محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

الصالح: د. صبحي، **النظم الإسلامية نشأتها وتطورها**، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٨٢م.

الصنعاني: محمد بن إسماعيل. (ت ١١٨٢هـ)، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، راجعه وعلق عليه: محمد عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م.

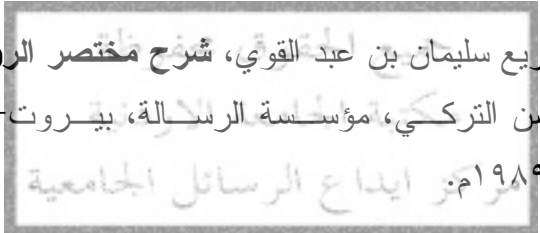
ضمرة: د. عبد الجليل زهير ضمرة، **الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية**، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٩٩م.

الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير. (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت-لبنان.

الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير. (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

الطرابلسي: علاء الدين أبو الحسن علي بن خليل. (ت ٨٤٤هـ)، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

الطنطاويان: علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي: خير عمر وأخبار عبد الله بن عمر، دار الفكر، دمشق-سوريا، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م.

الطوني: نجم الدين أبو الريح سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م. 

ابن عابدين: محمد أمين بن عمر. (ت ١٢٥٢هـ)، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

ابن عابدين: محمد أمين بن عمر. (ت ١٢٥٢هـ)، مجموعة رسائل ابن عابدين

ابن عاشور: محمد الطاهر. (ت ١٣٩٣هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥م.

العالم: د. عبد السلم محمد الشريف، نظرية السياسة الشرعية الضوابط ولتطبيقات، جامعة قاربيونس، بنغازي-ليبيا، ١٩٩٦م.

عامر: د. عبد العزيز، التعزيز في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، الطبعة الرابعة.

ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. (ت ٤٦٣هـ)، الاستذكار (الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه "الموطأ" من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار)، تحقيق: حسان عبد المنان و د. محمود القيسية، مؤسسة النداء، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. (ت ٤٦٣هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، مكتبة نهضة مصر ومطبعته، القاهرة-مصر.

عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني. (ت ٢١١هـ)، المصنف (الجامع الكبير)، تحقيق: أيمن نصر الدين الأزهري، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

ابن عبد السلام السلمي: أبو محمد عز الدين عبد العزيز. (ت ٦٦٠هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الجبل، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

أبو عبيد: القاسم بن سلام. (ت ٢٢٤هـ)، الأموال،

العثمان: المحامي أحمد، الفكر السياسي عند عمر بن الخطاب، مقال منشور في صحيفة الرأي الأردنية، العدد ٥٥٧٦، تاريخ ١٠/٢/١٩٨٥م، ص ١٤.

ابن العربي الأندلسي المالكي: أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد. (ت ٥٤٣هـ)، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، دار العلم للجميع، سوريا.

ابن عساكر: ، تاريخ دمشق،

العظم: رفيق. (ت ١٩٢٥م)، أشهر مشاهير الإسلام في الحروب والسياسة، المطبعة الهندية، الموسكي، مصر، الطبعة الثالثة، ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م.

العقاد: عباس محمود، عبقرية عمر، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان.

عمرو: د. عبد الفتاح، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، دار النفائس، عمان-الأردن،
الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

العمرى: د. أكرم ضياء، عصر الخلافة الراشدة (محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج
المحدثين)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة-المملكة العربية السعودية، الطبعة
الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

عون: ، الفن الحربي في الإسلام،

أبو عيد: د. عارف، العلاقات الدولية في الإسلام، جامعة القدس المفتوحة، عمان-الأردن، الطبعة
الأولى، ١٩٩٦م.

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد. (ت ٥٠٥هـ)، المستصفى من علم الأصول، مكتبة المثني،
بغداد-العراق، طبعة الأوفست (عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر،
١٣٢٢هـ).

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد. (ت ٥٠٥هـ)، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد
سحن هيتو، دار الفكر، دمشق-سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

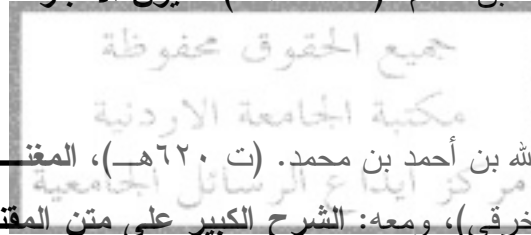
الفاذاني المكي: أبو الفيض محمد ياسين. (ت ١٤١٠هـ)، الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية
شرح الفرائد البهية في نظم القواعد الفقهية في الأشباه والنظائر على مذهب
الشافعية، (والفرائد البهية، لأبي قاسم الأهدل. ت: ١٠٣٥هـ)، دار البشائر الإسلامية،
بيروت-لبنان، الطبعة الثاني، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

الفاسي: علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مطبعة الرسالة، الرباط-المغرب، الطبعة
الثانية، ١٩٧٩م.

ابن فرحون المالكي: إبراهيم بنعلي. (ت ٧٩٩هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، مطبوع بهامش: فتح العلي المالكي في الفتوى على مذهب الإمام مالك، لأبي عبد الله محمد أحمد عيش، دار المعرفة، بيروت-لبنان.

ابن فودي: عبد الله بن محمد. (ت ١١٩٧هـ/١٧٨٢م)، ضياء السياسات وفتاوى النوازل فما هو من فروع المسائل، تحقيق: أحمد محمد كاني، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم. (ت ٢٧٦هـ)، عيون الأخبار،



ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد. (ت ٦٢٠هـ)، المغني (وهو شرح على مختصر أبي القاسم الخرقى)، ومعه: الشرح الكبير على متن المقنع، لأبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن قدامة المقدسي. (ت ٦٨٢هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

القرافي: أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن. (ت ٦٨٤هـ)، الفروق، وبهامشه: تهذيب الفروق، لمحمد علي المالكي، عالم الكتب، بيروت-لبنان.

القرشي: د. غالب عبد الكافي، أوليات الفاروق السياسية، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

القرضاوي: د. يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، القاهرة-مصر، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م (مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية).

القطب: د. القطب محمد، نظام الإدارة في الإسلام دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

قطب: سيد. (ت ١٩٦٦م)، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة-مصر، الطبعة السابعة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

قلعه جي: د. محمد راوس، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (ت ٧٥١هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، علق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت-لبنان.

ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (ت ٧٥١هـ)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، (أو الفارسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

ابن القيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (ت ٧٥١هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، دار الفرقان، عمان-الأردن.

ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (ت ٧٥١هـ)، أحكام أهل الذمة،

الكاساني: أبو بكر بن مسعود. (ت ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي. (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية في التاريخ، مطبعة السعادة، مصر.

ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي. (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، قدم له: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي. (ت ٧٧٤هـ) اختصار علوم الحديث (مع شرح الباعث الحثيث، لأحمد محمد شاكر)، دار الفكر (دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان)، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

الكفراوي: د. عوف محمود، سياسة الإنفاق العام في الإسلام وفي الفكر المالي الحديث، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية-مصر.

الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. (ت ١٠٩٤هـ) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المصري.

ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. (ت ٢٧٥هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

المالكي: محمد علي بن حسين. (ت القرن ١٤هـ)، تهيب الفروق والقواعد السننية في الأسرار الفقهية، (مطبوع بهامش كتاب الفروقن للقرافي)، عالم الكتب، بيروت-لبنان.

الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري. (ت ٤٥٠هـ) أدب الدين والدنيا، مكتبة عالم الفكر، القاهرة-مصر، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م-١٩٩٣م.

الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري. (ت ٤٥٠هـ)، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

المبارك: محمد ، الدولة ونظام الحسبة،

مجدلاوي: د. فاروق، الإدارة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب، روائع مجدلاوي،

مجموعة أساتذة، المعجم الوسيط، (أصدره: مجمع اللغة العربية في مصر)، المكتبة العلمية، طهران-إيران، الطبعة الأولى.

المحب الطبري: أبو جعفر أحمد. (ت ٦٨٩هـ)، الرياض النظرة في مناقب العشرة، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة-مصر.

محمصاني: د. صبحي رجب، فلسفة التشريع في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.

مذكور: د. محمد سلام، مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، جامعة الكويت-الكويت، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

مذكور: د. محمد سلام، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، دار النهضة العربية، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

المدني: الشيخ محمد محمد. (ت ١٣٨٨هـ)، نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب، دار النفائس ودار الفتح، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

الإمام مسلم: أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري. (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم (بشرح النووي: أبي زكريا يحيى بن شرف. ت: ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

المقريزي: تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي. (ت ٨٤٥هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

منصور: د. محمد خالد، السياسة الشرعية وقواعدها فيما لا نص فيه، بحث منشور في مجلة دراسات (علوم الشرعية والقانون)، الجامعة الأردنية، عمان، المجلد ٢٥/العدد ٢، سنة ١٩٩٨م، ص ٤٠٧-٤٢٤.

ابن منظور: أبو الفضل محمد بن مكرم. (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صار، دار بيروت، بيروت-لبنان، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

المودودي: أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، ترجمة: د. سمير عبد الحميد إبراهيم، مراجعة: د. عبد الحلیم عویش وإبراهيم يونس، دار الصحوة، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.

الموسوي: عبد الحسين شرف الدين، **النص والاجتهاد**، تحقيق: أبو مجتبى، الناشر: أبو مجتبى، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

موسى: محمد يوسف، **تاريخ الفقه الإسلامي**، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى.

الموصلي الحنفي: عبد الله بن محمود بن مودود. (ت ٦٨٣هـ)، **الاختيار لتعليل المختار**، علق عليه: الشيخ محمود أبو دقيقة، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

ابن نجيم: زين العابدين بن إبراهيم بن محمد. (ت ٩٧٠هـ)، **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، (مع شرحه المسمى: غمز عيون البصائر، لأحمد بن محمد الحموي. ت: ١٠٩٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

ابن نجيم: زين العابدين بن إبراهيم بن محمد. (ت ٩٧٠هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية (بالأوفست).

النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر. (ت ٣٠٣هـ)، **سنن النسائي**، بشرح: الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية السندي، ترقيم: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب-وسريا، الطبعة الأولى المفهرسة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

النسفي: أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد. (ت ٥٣٧هـ)، **طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية**، تحقيق:

أبو نعيم: أحمد بن عبد الله الأصفهاني. (ت ٤٣٠هـ)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق: سعيد بن سعد الدين خليل الاسكندراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

ابن الهمام الحنفي: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيّاسي. (ت ٦٨١هـ)، شرح فتح القدير (على الهداية شرح بداية المبتدي، لعلي بن أبي بكر المرغيناني)، ومعه: شرح العناية على الهداية، لمحمد بن محمود البابرّي. وحاشية المحقق سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بسعدي جلبي، ويليّه: تكملة شرح فتح القدير المسماة: (نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار) لأحمد بن قودر المعروف بقاضي زادة. (ت ٩٨٨هـ)، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م.

الهندي: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين. (ت ٩٧٥هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكر حياتي وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

الهيثمي: علي بن أبي بكر. (ت ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بتحريّر الحافظين: العراقي وابن حجر، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م. هيكل: د. محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار البيارق، بيروت-لبنان، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

هيكل: محمد حسين، الفاروق عمر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، ١٩٦٤م.

وكيع: محمد بن خلف بن حيّان. (ت ٣٠٦هـ)، أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت-لبنان.

أبو يعلى الفراء: محمد بن الحسين. (ت ٤٥٨هـ)، الأحكام السلطانية، تحقق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم. (ت ١٨٣هـ)، الخراج، دار المعرفة، بيروت-لبنان.